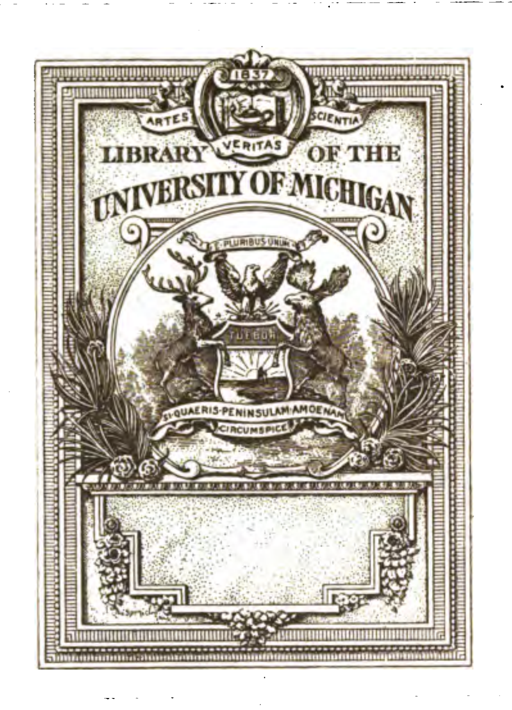
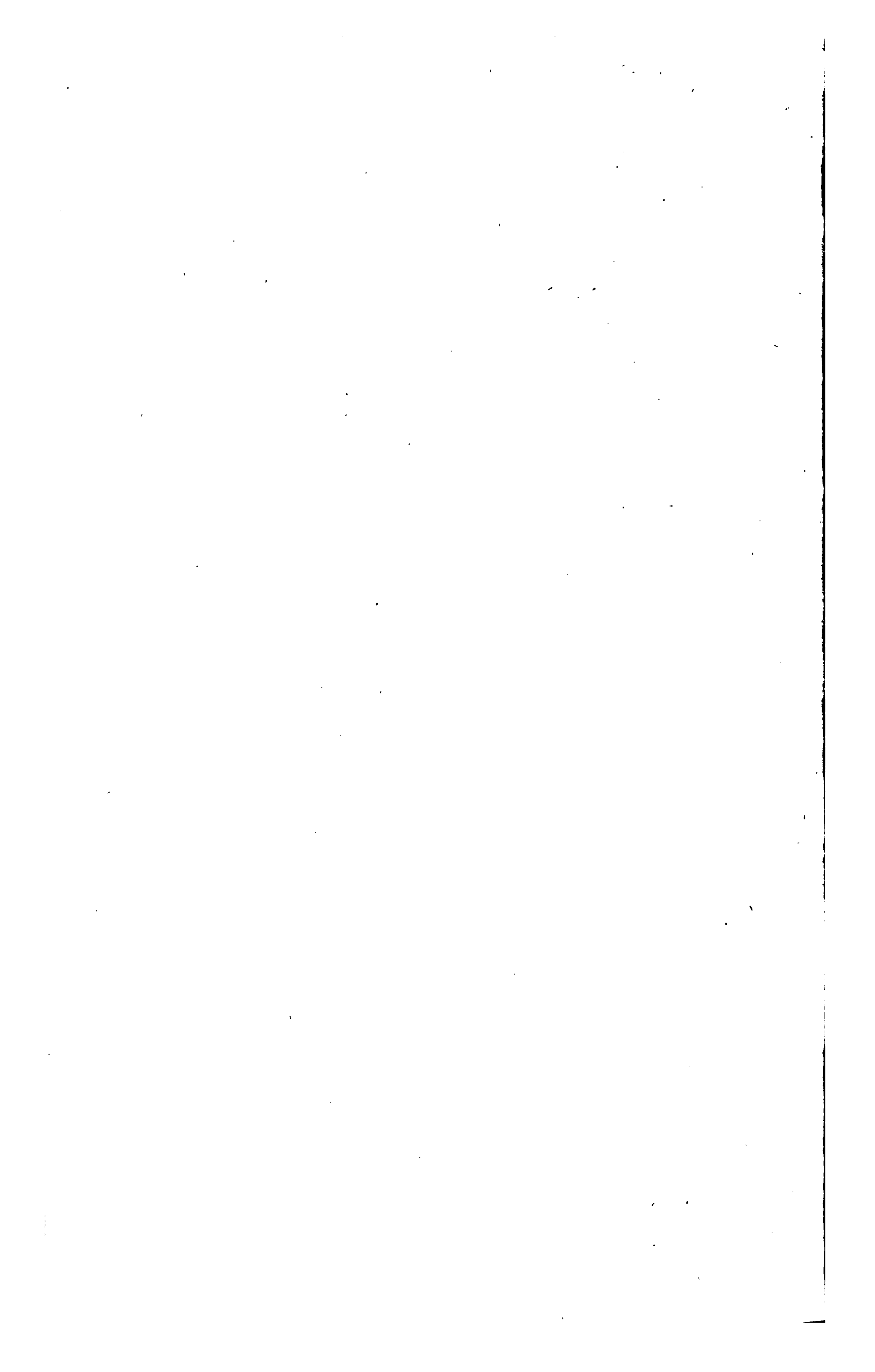



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

BEGRÜNDET UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL,
LEIDEN, STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE D. LIPSIUS D. PFLEIDERER D. SCHRADER.

XV. JAHRGANG.



FREIBURG i. B. 1889.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Inhalt des fünfzehnten Bandes (1889).

Die religionsphilosophischen Werke von Rauwenhoff und Martineau[1]).

Von

Otto Pfleiderer.

Ich wünsche, die Leser dieser Zeitschrift mit den beiden jüngst erschienenen Werken ausländischer Religionsforscher bekannt zu machen, deren jedes durch seinen eigenthümlichen Werth die Beachtung der deutschen Theologen verdient und deren Vergleichung unter einander in mancher Hinsicht für uns förderlich sein kann. Beides sind Werke von Männern, welche ihr Leben der selbstlosen Erforschung der religiösen Wahrheit geweiht haben und hier die Frucht langjähriger Arbeit der Mit- und Nachwelt zum Genusse darbieten. Als reife Früchte unverdrossenen Fleisses erweisen sich beide Werke durch die ansprechende Klarheit der Darstellung, die vielseitige Berücksichtigung des einschlägigen gelehrten Stoffes und die wohlthuende (bei uns deutschen Theologen noch immer so seltene) Verbindung von besonnener Milde im Urtheil über abweichende Meinungen mit fester Entschiedenheit der eigenen Ueberzeugungen. Gemeinsam ist beiden Werken die allgemeine

1) Wijsbegeerte van den Godsdienst door L. W. E. Rauwenhoff, Hoogleeraar te Leiden. Eerste Gedeelte: Het Stelsel. Leiden 1887. A Study of Religion, its sources and contents by James Martineau D. D. Late Principal of Manchester New College. Voll. I & II. Oxford 1888.

Richtung und Absicht: den religiösen Glauben zu rechtfertigen vom Standpunkt des modernen, auf der allgemein menschlichen Erfahrung fussenden Denkens, ohne Recurs auf positive Autoritäten von nur historisch bedingter und damit selbst immer wieder problematischer Geltung. Innerhalb dieser gemeinsamen Richtung aber gehen beide Werke sehr verschiedene Wege und unterscheiden sich auch in ihren Ergebnissen nicht unwesentlich. Das Werk Martineau's, des ehrwürdigen Hauptes der unitarischen Theologenschule Englands, beschränkt sich auf die drei grossen Fragen der Religionsmetaphysik: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren gründliche Untersuchung sich aufbaut auf der soliden Grundlage einer ausführlichen und scharfsinnigen Erkenntnisstheorie; bei Seite gelassen sind dagegen die jetzt so vielbehandelten psychologisch-historischen Fragen nach Wesen, Ursprung und Entwicklung der Religion. Eben diese Fragen bilden bei dem jüngeren Fachgenossen Rauwenhoff den Vordergrund und Angelpunkt der Untersuchung, hinter welcher das Metaphysische stark in Hintergrund tritt; soweit es zur Sprache kommt, ist die Behandlung eine so überwiegend kritische, dass das positive Erträgniss nicht über unbestimmte Andeutungen von Möglichkeiten, die unseren praktischen Postulaten entsprechen können, hinauskommt. Natürlich beruht diese Verschiedenheit beider Werke in Methode und Ergebniss vornehmlich auf der Verschiedenheit der erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen, die freilich bei Rauwenhoff mehr stillschweigend vorausgesetzt, als dargelegt und begründet werden. In dieser Hinsicht verdient Martineau's Werk entschieden den Vorzug, während es durch die Beiseitesetzung der Religionspsychologie die Herkunft aus der älteren Schule verräth und der Ergänzung durch das Werk Rauwenhoff's bedarf, welches gerade in der letzteren seine Stärke hat. Es scheint mir für die vergleichende Würdigung beider Werke das Passendste zu sein, von der Religionspsychologie Rauwenhoff's auszugehen und dann bei den metaphysischen Fragen seine Ansichten mit denen von Martineau zu confrontiren.

Ich will gleich mit dem Geständniss beginnen, dass ich den ersten Theil von Rauwenhoff's Werk, der von Entstehung und Entwicklung der Religion handelt, nicht bloss für den Glanzpunkt seines Werkes, sondern auch für das Beste halte, was überhaupt über diesen Gegenstand bisher gesagt wurde. Er stellt für die Untersuchung der Frage nach der Entstehung der Religion einige Grundsätze auf, die ebenso richtig als selten genügend beachtet sind. Vor Allem: diese Frage ist nicht bloss auf dem Wege historischer Forschung und Vergleichung zu beantworten. Denn um an den Erscheinungen des urmenschlichen Lebens das Religiöse vom Nichtreligiösen zu unterscheiden, müssen wir einen Massstab der Unterscheidung mitbringen, welchen wir nicht wieder aus der Geschichte, sondern nur aus unserem eigenen religiösen Bewusstsein entnehmen können. Vorauszusetzen ist dabei, dass was als Religion der Urzeit erkannt werden soll, von derselben Art sein muss, wie das, was für uns selbst Religion ist. Mag es auch nur durch ein schwaches Band mit unserem Religionsbegriff zusammenhängen, mag es sich in rohen und für unser Bewusstsein noch so unverträglichen Formen ausdrücken: immer muss ihm doch etwas zukommen, woran es zu erkennen ist als zu derselben Gattung gehörig, die für uns Religion ist. Aus einem Keim, der nichts vom Wesen einer Gattung hätte, könnte sich auch nichts entwickeln, das zu dieser Gattung gehört; so konnte auch die Religion sich unmöglich aus Anfängen entwickeln, worin nichts lag, das sie allein zu Religion machen konnte. Weiter muss man sich aber auch davor hüten, die Religion bloss aus einem einzelnen Motive erklären zu wollen und das überall wahrnehmbare Zusammenwirken von äusseren Eindrücken und inneren Motiven ausser Acht zu lassen. Hiernach ist jedenfalls die animistische Theorie vom Ursprung der Religion für ungenügend zu halten. Die Beseelung der Natur mit Geistern ist eine kindliche Weise der Weltanschauung, aber noch nicht Religion. Sie wird dies sogar dann nicht, wenn man bei diesen Geistern Hilfe für irgend welche Bedürfnisse suchte; es fragt sich dabei immer noch, was zu diesem

Hilfsbedürfniss hinzukommen musste, um ihm religiösen Charakter zu geben. Religion ist immer Verehrung von vorausgesetzter übersinnlicher Macht. Erkannt wird auf dem Standpunkt des Animismus eine Anzahl von Geistern, aber verehrt wird immer nur ein Theil oder ein Einzelner derselben. Warum nur diese? Weil der Naturmensch in ihnen etwas gefunden hat, um desswillen er sie zu seinem Gott gemacht hat. Es fragt sich also, was dieses Etwas ist, was der menschliche Geist zur Naturmacht oder zu den Geistern in ihr hinzubrachte, wodurch dieselben zu seinem Verehrungsobject, zu seinem Gott wurden?

Eine befriedigende Antwort auf diese Frage findet Rauwenhoff auch nicht in den Theorien, welche vom Selbstgefühl des Menschen in seinem Conflict mit dem Nothgefühl, vom Freiheits- oder Selbstbehauptungsstreben im Gegensatz zur Naturabhängigkeit ausgehen, und welche er von mir in der ersten Auflage meiner Religionsphilosophie (1878), ferner von Biedermann, Lipsius, Eduard v. Hartmann (er hätte auch die Ritschl'schen Theologen hinzufügen können), insbesondere auch von seinem Landsmann Hoekstra („Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof") vorgetragen fand. Lasse sich auch denken, wie von diesem Selbstgefühl aus die Menschen zu dem Versuch kommen konnten, höhere Wesen zu Bundesgenossen zu gewinnen für ihren Kampf um's Dasein, so sei damit immer noch nicht die Entstehung der Religion erklärt, am wenigsten hätte dieser Weg führen können zu dem Glauben an die sittliche Weltordnung als Endziel der sichtbaren Welt; im Gegentheil hätte dieses Selbstgefühl auslaufen können in die prometheische Gesinnung, welche auf das eigene Recht pochend den Göttern als Urhebern der Weltordnung trotzt, was so ziemlich das Gegentheil von Frömmigkeit ist. Vielmehr muss nach Rauwenhoff der Ursprung aller religiösen Verehrung in dem Gefühl von Achtung oder Ehrfurcht (ontzag) gesucht werden, welches zuerst im Verhältniss zu höherstehenden Menschen geweckt und dann auf solche als lebendige Wesen vorgestellte Naturmächte übertragen wurde, welche aus irgend welchen Gründen dem Menschen Achtung

einflössten oder imponirten. Dieser Eindruck könne auf verschiedene Weise motivirt gedacht werden, die Hauptsache sei immer die, dass dadurch das höhere Wesen sich nicht bloss als Macht im Allgemeinen, sondern bestimmter als Macht über ihn kundgab, welche den Menschen sich unterwarf, so dass er sich an sie gebunden, zu ihrem Dienst verpflichtet fühlte. Möge auch diese Verpflichtung in den sinnlosesten Handlungen sich geäussert haben, immer war es doch ein Gefühl von Gebundenheit an ein gewisses Sollen, welches gewollt wird von dem Achtung weckenden Gegenstand der Verehrung. Da nun dieses ein sittliches Gefühl, ein Werthschätzungsurtheil sei, so ergebe sich hieraus, dass die Religion entstehe aus dem Zusammenfallen des sittlichen Bewusstseins des Menschen mit der animistischen Naturanschauung. Während nun letztere mit der wachsenden intellectuellen Bildung der Menschheit wegfällt, bleibt dagegen das sittliche Bewusstsein die feststehende Grundlage der Religion und indem seine idealen Werthschätzungsurtheile sich immer mehr reinigen, wird zuletzt als der Kern aller Religion, der Glaube an die sittliche Weltordnung erkannt. So hat sich Rauwenhoff durch seine Beantwortung der Frage nach dem Entstehen der Religion zugleich den Weg zu seiner Religionsmetaphysik gebahnt.

Lassen wir letztere zunächst bei Seite und reflectiren nur auf die hier gegebene Lösung des Problemes vom Ursprung der Religion, so kann ich nicht leugnen, dass sie mir besser gefällt, als was ich sonst hierüber gefunden habe. Mit der negativen Seite seiner Lösung weiss ich mich ganz einverstanden. Dass die Religion nicht aus blossen Naturanschauungen entstanden sein kann, stand mir von jeher fest. Aber auch die von mir früher mit anderen zeitgenössischen Theologen getheilte Erklärung derselben aus dem Selbst- und Freiheitsgefühl, dem Selbstbehauptungs-, Befreiungs-, Befriedigungs-, Vollendungsstreben oder wie man es sonst nennen mag, habe ich je länger je mehr als einen Irrweg erkannt, der um so gefährlicher ist, je mehr Schein er für sich hat, je mehr er durch die empiri-

schen Aeusserungen der Religion bei der Mehrzahl der Menschen gerechtfertigt zu werden scheint. Unter allen ihren Verbrämungen kommt doch diese Theorie immer darauf hinaus, die Religion auf den Egoismus zu bauen; wie aber aus solchem Ursprung die wahre Religion, die der Tod alles groben und feinen Egoismus ist, entspringen oder sich entwickeln sollte, ist in der That nicht abzusehen. Darum habe ich diese Theorie in der 2. Aufl. meiner Religionsphilosophie (1884) aufgegeben und die Entstehung der Religion erklärt aus dem Vernunftgefühl der Pietät oder Ehrfurcht, in welchem Furcht und Vertrauen, Mitgefühl und Abhängigkeitsgefühl sich verbinden. Ich habe auch ausdrücklich dieses Gefühl als die gemeinsame Grundlage der Religion und Sittlichkeit bezeichnet; gleichwohl lehnte ich die Ableitung der Religion aus dem sittlichen Bewusstsein ab und glaube daran noch immer festhalten zu sollen. Hierin liegt eine gewisse Differenz zwischen Rauwenhoff's und meiner Ansicht, aber ihr Grund liegt nicht, wie Rauwenhoff anzunehmen scheint, darin, dass ich dem Urmenschen zu hohe Gefühle zutraue, sondern im Gegentheil darin, dass ich ihm nicht so viel Sittlichkeit beilege wie er. Sieht man, wie Rauwenhoff besonders im weiteren Verlauf seines Werkes immer thut, den Ursprung der Religion in einem „sittlichen Werthschätzungsurtheil", so ist damit gesagt, dass die Götter von Anfang als sittliche Ideale in irgend welchem Sinne gedacht worden seien. Dies kann ich nicht annehmen; weder die geschichtlichen Spuren der ältesten Vorstellungen scheinen mir darauf hinzuweisen, noch kann ich es psychologisch wahrscheinlich finden. Ich meine, dass man auf die Götter sittliche Idealbegriffe erst übertragen konnte, nachdem man solche im geselligen Leben schon gewonnen hatte. Dies aber war erst möglich, nachdem das gesellige Leben zu irgend welcher Culturstufe sich erhoben, insbesondere die primitiven Rechtsordnungen schon ausgebildet hatte. Nun sind aber diese nach dem einstimmigen Zeugniss aller Urgeschichte und aus sehr begreiflichen Gründen nie und nirgends ohne massgebende Mit-

wirkung religiöser Vorstellungen entstanden[1]). Musste also Religion schon vorhanden sein, ehe eine Rechtsordnung entstand, auf deren Grundlage sittliche Cultur sich bilden und sittliche Idealbegriffe gewonnen werden konnten, so folgt der Schluss, dass sittliche Idealbegriffe nicht die Voraussetzung, sondern die Folge des religiösen Götterglaubens waren, dass also die Religion nicht aus sittlichen Werthschätzungsurtheilen entsprungen ist, sondern diesen zu Grunde liegt. Wie aber, kann man fragen, ist dann das religiöse Ehrfurchtsgefühl zu erklären? Ich antworte: einfach aus Verbindung des Mitgefühls mit dem Abhängigkeitsgefühl und Beziehung beider auf die übermenschlichen Wesen der primitiven Naturanschauung. Mitgefühl und Abhängigkeitsgefühl sind beide an sich noch rein natürliche oder vorsittliche Gefühle; indem sie sich aber in der Richtung auf übermenschliche Wesen verbanden, entstand zunächst das religiöse Ehrfurchtsgefühl, welches nun wieder der Quell aller geselligen Verpflichtungsgefühle wurde, indem die gesellige Gemeinschaft unter den Schutz der gemeinsamen Gottheit gestellt und somit die religiöse Gebundenheit eines Jeden an die Gottheit zur sittlichen Gebundenheit eines Jeden gegen seine Gemeinschaft erweitert, die geselligen Pflichten aus der Pflicht gegen die Gottheit als Schirmherrin der Gesellschaftsordnung abgeleitet wurden. Darum bleibe ich dabei, dass das sittliche Bewusstsein ursprünglich auf dem religiösen ruhe, nicht umgekehrt dieses aus jenem zu erklären sei. Uebrigens schliesst das keineswegs aus, dass das religiöse Ehrfurchtsgefühl als eine Aeusserung der menschlichen Vernunftanlage gedacht und ebenso sehr wie das sittliche Pflichtgefühl als eine natürliche Gottesoffenbarung gefasst werde, in welcher unser Gebundensein an die weltordnende Vernunft des göttlichen Willens sich unmittelbar der Menschheit fühlbar machte. — Vielleicht

1) Dies habe ich in der 2. Aufl. der Religionsphilosophie unter dem Abschnitt: „Religion und Sittlichkeit" nachgewiesen und kann mich dafür jetzt auch auf das gewiss unverdächtige Urtheil von Wundt berufen, der in seiner Ethik diesen Sachverhalt sehr energisch betont hat.

wird man diese Differenz meiner Ansicht von der Rauwenhoff's unbedeutend finden, und sie ist es ja wohl im Vergleich zu der Wichtigkeit unserer gemeinsamen Behauptung, dass der Grund und Kern aller Religion die Ehrfurcht sei vor dem, was über uns ist. Dennoch dürfte diese scheinbar kleine Differenz von einiger Bedeutung sein für den weiteren Gang der Untersuchung, namentlich für die Fassung des Verhältnisses zwischen dem sittlichen und dem metaphysischen Element der Religion.

Unter dem Titel: „Entwicklung der Religion" bespricht Rauwenhoff zuerst die Factoren derselben, nämlich die Ausbreitung der Naturkenntniss und die fortgehende sittliche Entwicklung. Bei ersterem Punkt wirft er die Frage auf, ob die Fortschritte der heutigen Naturwissenschaft nicht vielmehr zur Vernichtung als zur Entwicklung der Religion zu führen scheinen? oder ob das Verfahren derer empfehlenswerth sei, welche, um die Religion von dem gefährlichen Conflict mit der Naturerkenntniss ein- für allemal loszumachen, dieselbe auf den „ethischen Idealismus" beschränken? Er verneint diese Frage, weil Religion nun einmal etwas anderes sei als blosser ethischer Idealismus; der Glaube könne nicht ohne Object sein und dieses müsse übersinnliche Macht sein; wo alles objective Element in der Auffassung der Religion fehle, da habe auch die Religion als solche aufgehört. Nun sei es freilich für die heutige Wissenschaft und Philosophie als unmöglich erkannt, über den Kreis des Endlichen hinaus zu einem Unendlichen zu kommen; aber darum müsse doch immer wenigstens die Möglichkeit noch offen gelassen werden, dass es über dem, was die Wissenschaft uns lehren kann, noch eine übersinnliche Macht gebe. Was uns das Recht zu dieser Annahme gebe, soll später gezeigt werden. — Bei der Frage nach dem Verhältniss der sittlichen Entwicklung zur Religion wird die Meinung von Hoekstra (die auch bei uns manche Anhänger hat) abgewiesen, dass die Religion ursprünglich nur aus sinnlichem Bedürfniss entsprungen und ohne Beziehung zur Sittlichkeit gewesen sei; diese habe sich ganz selbständig aus gesellschaftlichen Bedürfnissen entwickelt;

indem dann das so ohne Religion entstandene sittliche Bewusstsein zur Religion herangetreten sei, habe es diese aus einer bloss sinnlichen erst zu einer sinnlich-sittlichen und zuletzt zu einer rein sittlichen verwandelt. Mit vollem Recht behauptet dagegen Rauwenhoff, dass das Verhältniss beider als ein viel engeres und ursprünglicheres zu denken sei und dass, wenn beide nicht in der Wurzel zusammenhingen, ihr wechselseitiger Einfluss in der Geschichte nicht zu erklären wäre. Dies bleibt vollkommen richtig, auch wenn man nicht mit Rauwenhoff so weit gehen will, die Religion direct aus dem sittlichen Bewusstsein abzuleiten. Auffallend ist mir übrigens die Behauptung, dass Gesellschaft und Staat in sich selbst nur Rechtsverbindungen, keine sittlichen Verbindungen seien, dass Gesetz und Recht aus sich selbst keine Formen der Sittlichkeit seien, sondern dies erst werden, sofern der sittlich gebildete Mensch das Gesetz gebe und das Recht bestimme (S. 137 f.). Ich meine vielmehr, dass Recht und Sitte der Gesellschaft die Grundformen aller Sittlichkeit seien, aus welchen sich das feinere sittliche Bewusstsein der einzelnen Persönlichkeit erst entwickelt habe, dass aber auch schon an jenen Elementarformen objectiver Sittlichkeit das, was das eigentlich Sittliche daran ausmacht und sie von dem blossen Naturinstinct des thierischen Heerdenlebens wesentlich unterscheidet, nämlich das Gefühl der Verpflichtung zur Anerkennung selbständiger Rechte Anderer, auf dem Gefühl religiöser Gebundenheit beruhe. Die Ableitung des Rechts und der Sitte der Gesellschaft aus blossen Utilitätsgründen ist genau derselbe positivistische Irrthum, wie die Ableitung der Religion aus blossen sinnlichen Bedürfnissen; beiderseits wird eben die cardinale Wahrheit verkannt, dass im Menschen als solchem von Anfang ein über die selbstischen Interessen hinausweisender und hinausführender idealer Factor vorhanden und wirksam war, als der gottverwandte Keim seiner menschlichen Anlage, auf dessen Entwicklung alle wahre Menschlichkeit beruht. Es ist der schwere Irrthum, ja das tiefste Unglück unserer Zeit, dass sie über dem Haften an den isolirenden Erscheinungen für dieses innerste Band der Geister, dieses

„Heilige“, kein Verständniss und keine Anerkennung mehr haben will. Selbstverständlich gilt dies nicht von Rauwenhoff, den ich im Princip mit mir einverstanden weiss, wenn ich auch in der consequenten Durchführung desselben einiges bei ihm vermisse.

Weiterhin wird von den Gesetzen der religiösen Entwicklung gehandelt und gezeigt, dass diese wesentlich dieselben sind wie die allgemeinen Gesetze der menschlichen Geistesentwicklung. Als Eigenthümlichkeit der Religion wird hervorgehoben die hohe Bedeutung, welche der Persönlichkeit überhaupt und besonders der der Religionsstifter beigelegt zu werden pflegt. Es hängt dies mit dem religiösen Bedürfniss zusammen, das Ideal nicht bloss, wie in der Philosophie, als Ziel menschlichen Strebens, sondern als das zum Voraus verwirklichte und als die alles beherrschende Macht im Denken und Leben der Gemeinde zu wissen. Weiter wird aufmerksam gemacht auf die Bedeutung des Cultussymbols, welches beim Wechsel der religiösen Vorstellungen sich mit zäher Beharrlichkeit behauptet, verschiedene Bedeutungen gröberen und feineren Gehalts annimmt, zuletzt aber doch für den darüber hinausgewachsenen Geist zur hemmenden Fessel werden kann. Es könnte hierbei erinnert werden an die beiden von Biedermann aufgestellten Gesetze der Identität (Identificirung von göttlichem Offenbarungsmoment mit endlichem Mittel oder Mittler) und der Beharrung oder Stabilität (der Formen bei wechselndem Inhalt).

Unter den Formen der religiösen Entwicklung werden zunächst die psychologischen besprochen: Intellectualismus, Mysticismus und Moralismus, wobei das relative Recht, aber auch die Einseitigkeit jeder derselben in einer Weise, die jetzt wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen kann, gezeigt wird; sodann die theologischen Formen: Polytheismus, Pantheismus und Theismus. Ob es passend war, diese letzteren Fragen hier schon zu besprechen, während die Gründe der Beurtheilung erst viel später unter dem Gottesglauben zur Ausführung kommen, scheint zweifelhaft.

Der zweite Theil des Werkes handelt vom Wesen und

Recht des religiösen Glaubens. Rauwenhoff hält es für verfehlt, das Wesen des religiösen Glaubens im Gottesglauben zu finden und sein Recht auf den Nachweis der objectiven Wahrheit dieses Glaubens zu stützen. Der Begriff „Gott“ sei selbst schon eine der bildlichen Formen, in welchen sich der religiöse Glaube offenbare, aber der Kern desselben sei allgemeiner zu fassen: als Verehrung von übersinnlicher Macht, welche nicht auf des Menschen Denkvermögen, sondern auf seinem Werthschätzungsvermögen gegründet sei. Um also das eigenthümliche Wesen und Recht des religiösen Glaubens zu erkennen, habe man zunächst zu fragen, nach welchem Massstab seine Werthschätzung sich vollziehe. Die Antwort hierauf ist schon durch die Untersuchung über den Ursprung des religiösen Glaubens gegeben: er ruht auf sittlicher Werthschätzung. Diese unterscheidet sich von jeder anderen durch die Unbedingtheit und Allgemeinheit ihrer Urtheile; mag auch der bestimmte Inhalt von Handlungen, auf welche dieses Urtheil angewandt wird, bei verschiedenen Menschen sehr verschieden und also immer durch Verhältnisse bedingt sein, so ist doch die Form dieses Urtheils, wie Kant mit Recht gelehrt hat, jederzeit durch den Charakter der Unbedingtheit des Sollens vor allen anderen ausgezeichnet und auch die Allgemeinheit des Pflichtbegriffs bei allen Menschen ist unbestreitbar. Diesen unbedingten Pflichtbegriff kann man auf verschiedene Weise zu erklären suchen, sein Vorhandensein aber muss man als Thatsache anerkennen. Man kann ihn ein metaphysisches Factum nennen, sofern er die Form ist, in welcher das Entwicklungsgesetz unseres Wesens sich äussert (S. 268. 275). Dieser unbedingte Pflichtbegriff ist die Grundlage des religiösen Glaubens, denn er giebt uns einen sicheren Massstab zur Erklärung der objectiven Welt. Zunächst der menschlichen, deren Entwicklung wir ganz beherrscht sehen vom sittlichen Factor. Dies lässt sich auch nicht mittelst der Darwin'schen Evolutionstheorie erklären, denn nach dieser könnte die angewohnte Beurtheilung sich nur auf das äussere Verhalten, nicht auf die Gesinnung erstrecken, und bliebe auch die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des

persönlichen Urtheils gegenüber der geltenden Meinung der Welt unbegreiflich. Der Pflichtbegriff wird richtig nur verstanden, wenn man darin eine sich offenbarende sittliche Anlage des Menschen erkennt. Ebenso wenig, wie aus gesellschaftlicher Gewöhnung und Vererbung, darf der Pflichtbegriff aus einem vorausgesetzten göttlichen Willen erklärt werden, denn — meint Rauwenhoff gegen Bruining — diese Voraussetzung ist nicht das Ursprüngliche, sondern das Hinzukommende, worin die Unbedingtheit durch den religiösen Glauben gekleidet wird. Dass ich diese Behauptung, historisch betrachtet, nicht für richtig halten kann, erhellt aus dem oben Bemerkten; wie es sich metaphysisch damit verhalte, wird später zu untersuchen sein.

Auf dem Pflichtbegriff erbaut sich nun der religiöse Glaube mittelst des Postulates: Weil ich glauben muss an das Sittengesetz als ein mich beherrschendes Gesetz meines Wesens, so muss ich auch glauben an eine solche Beschaffenheit der Welt, dass dieses Gesetz darin herrschen kann. Nur so weit reicht die Berechtigung des Postulats; es darf nicht (mit Hugenholtz) darin die Voraussetzung einer die Welt auf das Sittengesetz hin einrichtenden „heiligen Allmacht" eingeschlossen gedacht werden. Rauwenhoff legt grosses Gewicht darauf, dass das Object des religiösen Glaubens, wie es auf das Postulat des sittlichen Bewusstseins gegründet sei, nur als die „sittliche Weltordnung" gedacht werde. Um so mehr wäre nun freilich eine klare und einwandslose Bestimmung dieses vieldeutigen rhetorischen Begriffs wünschenswerth; ich habe eine solche hier so wenig wie irgend sonstwo gefunden. Zunächst (S. 358 ff.) wird sie bestimmt als eine Einheit von verschiedenen mit einander harmonisch Verbundenen; so ist sie ein Zustand, ein Verhältniss, eine Beziehung realer Subjecte, aber keineswegs, wie sie dann im selben Zusammenhang sogleich genannt wird, eine „beherrschende und erziehende Macht". Dass in der Welt eine sittliche Gesellschaftsordnung bestehe, ist eine von Niemandem bezweifelte Thatsache, aber kein Gegenstand irgend eines religiösen Glaubens. Schon etwas anderes wäre es, wenn wir dem Gedanken einer bestehenden

Ordnung den einer werden sollenden, sich immer mehr vervollkommnenden Ordnung substituiren; diese Vorstellung eines idealen Zustandes der Gesellschaftsordnung kann allerdings auf gewisse Gemüther als beherrschende und erziehende Macht wirken, aber immer ist dies doch nur die Macht einer subjectiven Vorstellung, also entfernt nicht das, was man überall unter einer objectiven übersinnlichen Macht versteht, welche Gegenstand religiösen Glaubens sein könnte. Jeder Positivist könnte in diesem Sinne behaupten, dass er an eine sittliche Weltordnung glaube; er glaubt, dass im Kampf um's Dasein durch das Zusammenwirken der Verständigen ein Zustand des geselligen Gleichgewichts sich gebildet habe, welcher für die Culturleistungen der Menschen zweckmässig sei, dass ferner dieser Zustand sich noch mehr vervollkommnen sollte und dass sein Bestand und seine Vervollkommnung nur durch das Zusammenwirken der Einzelnen zu erreichen sei, dass also auch er selbst zur Arbeit für die gemeinsamen Gesellschaftszwecke kraft des Gesetzes der Reciprocität verbunden sei. Es ist gar nicht zu leugnen, dass auf diesem Standpunkt unter ordentlichen Verhältnissen eine tüchtige Sittlichkeit möglich ist, aber von Religion ist dabei nicht zu reden, wird auch meistens kein Anspruch darauf gemacht. Es hilft auch gar nichts, wenn mit dem Begriff der sittlichen Weltordnung der des Sittengesetzes oder Entwicklungsgesetzes unseres Wesens vertauscht und dieser etwa noch erweitert wird zu einem allgemeinen, die Natur- und die Sittenwelt beherrschenden Entwicklungsgesetz, wie Rauwenhoff an verschiedenen Stellen thut. Denn zuvörderst kann auch von einem Gesetz nur in rhetorischem Stil gesagt werden, dass es etwas beherrsche; eigentlich ist es ja kein Subject, das so etwas wie herrschen thun könnte, sondern es ist einfach die nothwendige Weise des Wirkens gegebener Kräfte, sei es natürlicher oder sittlicher. Nun fragt sich allemal erst wieder, wie wir uns die dem Ganzen der geordneten Welt zu Grunde liegenden, gesetzmässig wirkenden Kräfte zu denken haben? Und da könnte nun wieder der Positivist sagen: es sind die materiellen Elementarkräfte, aus deren blinder Nothwendigkeit

sich allmählich jener leidliche Zustand der Ordnung ergeben hat, welchen wir in Natur und Gesellschaft finden. So kommen wir mit dem Begriff des „Entwicklungsgesetzes“ so wenig wie mit dem der „Ordnung“ über den causalen Mechanismus und Naturalismus hinaus. Und selbst wenn der Naturalist seiner „organisirenden Natur“ (welchen poetischen Begriff auch Rauwenhoff gelegentlich — S. 530. 553 — als Erklärungsgrund der Natur- und Sittengesetze aufführt) eine gewisse teleologische Zielstrebigkeit zuzuschreiben geneigt wäre, stünden wir noch immer weit vom Boden der Religion entfernt. Dies weiss auch Rauwenhoff ganz gut; so oft er es mit den modernen „ethischen Idealisten“ zu thun hat, betont er regelmässig, dass zum Begriff der Religion unerlässlich sei der Glaube an die Objectivität einer übersinnlichen Macht. Nun meine ich, eine objective übersinnliche Macht sei doch etwas ganz anderes als eine Ordnung, denn letztere ist ein Zustand, der entweder schon wirklich ist oder als wirklich werden sollend vorgestellt wird, in keinem Fall ist sie selbst eine wirkende, ordnende Macht, sondern nur das Product einer solchen. Wie sollen wir uns denn nun diese „Macht“, wenn wir mit dem Worte nicht bloss spielen, sondern Ernst machen wollen, anders vorstellen, denn als ein reales Wesen, welches als Ursache einer vernünftigen und guten Ordnung selbst auch vernünftig und gut sein muss? Ein solches Wesen als weltordnende Macht zu denken, heisst aber in aller Welt: „Gott“ denken. Ich kann also mit dem besten Willen nicht verstehen, was denn für die Wissenschaft damit gewonnen sein sollte, wenn künftig an die Stelle dieses allgemein verständlichen, unzweideutigen Begriffs die so vieldeutige rhetorische Formel der „sittlichen Weltordnung“ gesetzt werden sollte, wie Rauwenhoff dies als Grundforderung der Religionswissenschaft aufstellt.

An die Erklärung des Wesens des religiösen Glaubens als Glauben an die sittliche Weltordnung schliesst sich ferner die Rechtfertigung desselben an. Der Gedanke der sittlichen Weltordnung schliesst in sich die Voraussetzung einer teleologischen Weltbetrachtung. Was zur Vertheidi-

gung derselben gegen die naturwissenschaftlichen Einwendungen gesagt wird, ist alles recht gut und trifft wesentlich zusammen mit den übrigens noch weit mehr in's Detail gehenden Ausführungen von Martineau im ersten Band seiner Religionsphilosophie. Während aber Martineau den naheliegenden Schluss von Zwecken auf eine zwecksetzende schöpferische Ursache zieht, verwirft Rauwenhoff diesen Schluss und will stehen bleiben bei dem Gedanken einer der Entwicklung der Natur einwohnenden Potenz oder Triebkraft, welche als organisirender Factor allem Seienden sein Sosein bestimme (S. 438—444). Wir kommen hierauf bei seiner Kritik des teleologischen Gottesbeweises zurück.

Der dritte Theil des Werkes handelt von der Offenbarung der Religion in Glaubensvorstellungen und Cultushandlungen. Weitaus der grösste Abschnitt desselben beschäftigt sich mit der Kritik des Gottesbegriffs. Der überwiegend negative Ausfall dieser Prüfung kann etwas überraschen, nachdem vorausgeschickt ist die sehr richtige Bemerkung, dass die Vorstellung von Gott für den Gläubigen nie bloss die Bedeutung eines sittlichen Ideals, sondern immer die eines Wesens habe, das wirklich sei (S. 493). Er giebt dann auch zu, dass die sittliche Weltordnung, selbst wenn sie nicht bloss als Ideal, sondern als objective Macht gedacht werde, doch immer etwas anderes sei als das eine höchste Wesen, an welches man beim Namen Gott zu denken pflege; d. h. doch wohl, dass ihr das Wirklich- und Wirksamsein nicht in dem vollen Sinn zukomme, in welchem es als unerlässliche Voraussetzung für den religiösen Gottesglauben gilt. Er legt aber auf diese Unterscheidung eben darum Gewicht, weil er meint, dass zwar der Glaube an die sittliche Weltordnung auf Grund des sittlichen Postulats für uns zur Gewissheit werden könne, nicht aber der Glaube an ein von ihr als Ursache unterschiedenes göttliches Wesen. Zur Begründung dieser Meinung unterzieht er die herkömmlichen „Beweise für das Dasein Gottes" einer eingehenden Kritik, welche jeder Wendung dieser Beweise gegenüber ein negatives Resultat ergiebt. Da er sich hierbei vorzugsweise mit meiner Darstellung in

der Religionsphilosophie beschäftigt, so sei es mir vergönnt, seine Kritik von meinem Standpunkt aus zu beleuchten.

Vor allem muss ich es als Verkennung der eigentlichen Absicht, welche ich und Andere bei der rationellen Begründung des Gottesglaubens hatten, bezeichnen, wenn Rauwenhoff meint, es sollen hier Beweise von der Art gegeben werden, wie sie in der Mathematik oder in den experimentirenden Naturwissenschaften üblich sind. Um derartige Beweise kann es sich ja in der Philosophie nach der Beschaffenheit ihres Gegenstandes überhaupt nicht handeln; wer eine derartige Forderung an sie stellt, verkennt ihre Aufgabe, und wer ihre Begründungen, weil sie nicht dieser Forderung entsprechen, für werthlos erklärt, spricht überhaupt dem philosophischen Denken das Recht ab. Wer aber, wie doch auch Rauwenhoff thut, der Philosophie ein Existenzrecht neben den Naturwissenschaften zuerkennt, der muss ihr auch billiger Weise zugestehen, ihre andersartigen Probleme in anderer Methode als die Naturwissenschaften zu behandeln, ohne sich durch die Popanz der naturwissenschaftlichen Beweisführung einschüchtern zu lassen. „Beweisen" heisst in der Philosophie nichts anderes, als die vernünftigen Gründe nachweisen, die uns zur Annahme einer Hypothese bestimmen; je mehr eine Hypothese als wirklich geeignet und als einzig geeignet zur Erklärung der Erfahrungsthatsachen sich nachweisen lässt, desto mehr ist ihr Anspruch auf objective Wahrheit gerechtfertigt, d. h. desto besser ist sie bewiesen. Dass hierbei für die theoretische Erkenntniss nie absolute Gewissheit, sondern nur annähernde Sicherheit zu erreichen ist, liegt in der Natur der Sache. Wer daraus auf die Werthlosigkeit dieser Untersuchungen schliessen wollte, der würde bei gleichmässiger Anwendung dieses rigoristischen Kanons auf alle Wissenschaften zu seinem Erstaunen zuletzt entdecken, wie wenig Werthvolles überhaupt ihm übrig bleibt.

Gehe ich nach diesen Vorbemerkungen auf das Einzelne, so habe ich verschiedene Missverständnisse zu berichtigen und Einwürfe auf ihr Mass zurückzuführen. Gegen meine Wendung des kosmologischen Beweises, wo

aus der Wechselwirkung der endlichen Kräfte auf ihren einheitlichen Realgrund geschlossen wird, bemerkt Rauwenhoff, dass damit nicht etwas von der Welt Verschiedenes erreicht sei, sondern dass es die Welt selbst sei, in ihrer Einheit gedacht, im Unterschied von der Vielheit ihrer Erscheinungen (S. 506). Er identificirt also die eine ewige Ursache mit der Vielheit der wechselnden Wirkungen, welche in ihrer Verbindung mit einander die Welt ausmachen; das stimmt allerdings dazu, dass er auch den Unterschied zwischen der ordnenden Macht und der von ihr bewirkten Ordnung nicht anerkennt; aber meine Logik ist dies nicht. Wenn er ferner an dem Beweis vermisst, dass er nicht auf eine „ausserweltliche Ursache" führe, so weiss ich nicht, was damit gemeint sein soll; ein transscendentes, d. h. alle ihre Wirkungen überragendes Fürsichsein muss der denkenden Weltursache selbstverständlich zukommen, aber diese Transscendenz mit dem räumlichen Begriff der „Ausserweltlichkeit" auszudrücken scheint mir nicht passend, da nicht bloss das philosophische Denken geistige Verhältnisse nicht auf solche sinnliche Raumverhältnisse zurückführen kann, sondern auch der religiöse Glaube an den allgegenwärtigen Gott von solcher lokalen Scheidung zwischen Gott und Welt nichts wissen will. — Meinem teleologischen Beweis macht Rauwenhoff zwar das Compliment, dass, wenn ein solcher möglich wäre, er nicht besser geführt werden könnte. Zuzugeben sei auch, dass die Natur uns nur erklärbar werde, wenn wir in ihr nicht bloss Causalität, sondern auch Finalität voraussetzen; aber damit sei doch nur gesagt, dass unser Denken für den Zusammenhang der Erscheinungen keine andere Weise der Erklärung habe als die von uns selbst entlehnte Ursächlichkeit und Zweckmässigkeit; etwas ganz Anderes aber sei es, wenn man dafür die Behauptung setze, dass objectiv die Dinge als Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck zusammenhängen (S. 516). Nun, dieser Einwand würde, strenge genommen, nicht bloss die Beweiskraft des teleologischen Arguments, sondern alles menschliche Erkennen überhaupt aufheben, denn anders als durch „unser Denken" können

wir ja überhaupt zu keinen Urtheilen und Schlüssen gelangen; wäre also unser Denken nicht das Mittel, um zur objectiven Wahrheit zu kommen, sondern nach obigem Satz vielmehr das Hinderniss, der Trug, der uns irreführte und den objectiven Stand der Dinge uns verbärge, so sehe ich wenigstens nicht ab, wie wir zu irgend welcher Erkenntniss in irgend welcher Wissenschaft zu gelangen jemals hoffen dürften. Verdient unser Denken nicht soviel Zutrauen, dass wir in der unumgänglichen Nothwendigkeit seiner Verknüpfungen ein Anzeichen von dem objectiven Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, Mittel und Zwecke finden dürfen, so sind wir hoffnungslos dem bodenlosen Skepticismus ausgeliefert. So pessimistisch kann ich doch nicht über unsere Vernunftanlage urtheilen und auch Rauwenhoff theilt an anderen Stellen, wo er nicht gerade die Entkräftigung meiner Sätze sich zum Zweck setzt, mein gutes Zutrauen zu der Verlässlichkeit dessen, was wir zu denken uns genöthigt fühlen. Ernsthafter ist der weitere Einwand: wenn man aus den Naturzwecken auf einen zwecksetzenden Urheber derselben schliessen wolle, müsste man diesem auch die Weise des menschlichen Vorstellens der Zwecke und Erwägens der Mittel zuschreiben, womit man Gott zu einem Menschen gemacht hätte. Hierauf möchte ich erwidern, dass es immerhin ein Mittleres geben dürfte zwischen völligem Gleichstellen des göttlichen mit unserem menschlichen Zweckdenken und völliger Aufhebung aller Analogie beider. Ein intuitiver Verstand, welcher Zwecke und Mittel, Ganzes und Theile zumal dächte, wäre allerdings verschieden von unserem discursiven Denken, aber doch immer ein Verstand, der nicht ausser aller Analogie mit dem menschlichen stände, da ja auch dieser gerade in seinen höchsten Aeusserungen, in dem, was wir genialen Blick, künstlerische Intuition u. dgl. nennen, ein solches unmittelbares Ineinander von Zweck und Mittel, Ganzem und Theilen kennt.

Am auffallendsten war mir, dass Rauwenhoff gerade den moralischen Beweis „besonders schwach“ findet (S. 521), welchem er doch selbst überall da beitritt, wo er Ernst

damit macht, die sittliche Weltordnung als wirkliche ordnende und gesetzgebende Macht zu denken. Zwar gesteht er selbst zu, dass es unmöglich sei, das Sittengesetz aus endlichen Factoren zu erklären, aber zu seiner Erklärung einen göttlichen Factor herbeizurufen, sei darum doch unberechtigt, ein blosses asylum ignorantiae. Ist denn aber die Erklärung desselben aus der sittlichen Weltordnung als einer übersinnlichen uns beherrschenden Macht nicht auch eine Berufung auf einen „göttlichen Factor", nur dass derselbe hierbei unbestimmter gedacht ist und dadurch allerdings immer wieder Hinterthüren für andere Deutungen offen lässt? Weiter wirft er mir vor, dass ich zwischen Erklärungsgrund und Realgrund nicht unterscheide, während doch Kant gezeigt habe, dass der Realgrund nirgends durch Schliessen, sondern allein durch Erfahrung erkannt werden könne. Um auszumachen, dass Etwas wirklich sei, müsse man es vorzeigen, ein anderes Mittel gebe es nicht. Die Frage sei, ob ein Gott bestehe. Um dafür den Beweis zu liefern, sage man: Ich mache hinsichtlich gewisser Erscheinungen eine philosophische Voraussetzung, der zufolge sie den Charakter endlicher Erscheinungen verlieren, um zur Selbstoffenbarung einer Vernunft zu werden, die wir Gott nennen. Dabei vergesse man, dass eben dies die Frage sei, ob man ein Recht habe, das zu thun, und dass dieses Recht schwerlich bewiesen werden könne durch das Factum, dass Jemand davon Gebrauch macht. Vielmehr, ist dann das Ergebniss, könne man von der sittlichen Ordnung ebenso wenig wie von der Naturordnung zu Gott kommen als Erklärungsgrund, weil die Causalität nicht weiter reiche als auf die Welt der Erscheinungen und nicht zu Gott als Realgrund kommen könne, weil von dem, was man mit dem Namen Gott bezeichne, keine Erfahrung möglich sei (S. 525). — „Du sprichst ein grosses Wort gelassen aus!" möchte ich meinem verehrten Collegen zurufen. Der Satz, dass von Gott keine Erfahrung möglich sei, scheint mir entweder eine grosse Trivialität oder einen grossen Irrthum zu enthalten: Ersteres, wenn dabei an directe Wahrnehmung, wie man einen Apfel greifen, riechen,

sehen, schmecken kann, gedacht würde, was aber Niemandem einfiel; Letzteres, wenn auch jede mittelbare Erfahrung von Gott, nämlich mittelst seiner Wirkungen in Natur und Geisteswelt verneint werden soll. Damit wäre alle Religion, die eben auf diesen Erfahrungen zu beruhen glaubt, rundweg für Täuschung erklärt; denn zu einem Gott oder einer übersinnlichen Macht, von der wir keinerlei Erfahrung hätten, könnten wir auch in keinerlei Beziehung stehen, ein solches beziehungsloses Object wäre für uns so viel wie Nichts. Warum soll es denn aber eine mittelbare Erfahrung durch Schlüsse aus den erfahrenen Wirkungen auf ihren vorauszusetzenden Realgrund in Hinsicht auf Gott weniger geben können als in Hinsicht auf Menschen? Gesetzt, ich erhalte einen Brief von unbekannter Hand und schliesse aus dem Inhalt des Briefes auf die Ursache desselben, so bilde ich mir eine Hypothese von einem Wesen mit Verstand und Willen, weiterhin mit diesen und jenen Geistesgaben, Charaktereigenschaften, äusseren Verhältnissen u. dgl. Dabei sage ich mir zwar, dass die näheren Züge dieses Bildes, welches ich mir vom Schreiber vorstelle, möglicher Weise irrig sein könnten, weil die Induction aus dem einen Brief unzureichend oder meine Analogieschlüsse aus sonstigen Erfahrungen übereilt gewesen sein mögen; aber das Allgemeine wenigstens, dass der Brief, welcher in mir Gedanken und Gefühle weckte, die Wirkung einer denkenden und fühlenden Ursache gewesen sein müsse, steht mir doch zweifellos fest; und dabei ist es nur eine Hypothese, die ich mittelst Schlusses aus der erfahrenen Wirkung des Briefes auf die Ursache desselben gemacht habe und welche ich nicht durch Wahrnehmung zu bestätigen vermag. Sollte man mir etwa einwenden: um auszumachen, dass der Schreiber des Briefes wirklich existire, müsse ich ihn erst vorzeigen, ein anderes Mittel gebe es nicht, denn mit dem blossen Schliessen könne ich nie auf das Dasein eines Realgrundes des wahrgenommenen Briefes kommen? Schwerlich würde sich um solche skeptische Schrullen Jemand viel kümmern. Warum sollten wir uns denn um sie kümmern da, wo zwar das Vorzeigen des

hypothetischen Realgrundes in der directen Wahrnehmung noch unmöglicher, aber die mittelbare Erfahrung aus den Wirkungen, auf welche die Hypothese sich stützt, unendlich gross ist? Oder ist nicht die ganze Natur- und Menschenwelt eine solche Schrift, aus deren Zeichensprache uns allenthalben die Züge göttlichen Verstandes und Willens entgegentreten, wenn wir nur Augen haben, sie zu lesen und an ihrer Deutung uns nicht durch skeptische Schrullen hindern lassen? Rauwenhoff scheint aber von dem Gewicht seines Einwands so fest überzeugt zu sein, dass er ihn in späterem Zusammenhang noch einmal wiederholt: „Wir müssen die Frage wiederholen, die uns schon früher durch seine (Pfleiderer's) Methode auf die Lippen gelegt war: Welches Recht giebt es, von dem Bestehenden auf einen davon unterschiedenen Grund zu schliessen?" (S. 529). Antwort: Das Recht der gesunden Vernunft, deren Grundgesetz bekanntlich das Gesetz des zureichenden Grundes ist! Gilt dieses nicht mehr, dann gilt überhaupt nichts, dann mögen wir aufhören mit aller Wissenschaft, allem Denken und Disputiren, das ohne den Leitfaden des Gesetzes des zureichenden Grundes sich ja nur im Chaos der zusammenhangslosen Einfälle bewegen könnte.

Gegen die zweite Form des moralischen Beweises, den Schluss aus dem Sieg des Guten in der Welt auf eine göttliche Weltregierung, erhebt Rauwenhoff den Einwand, dieser Beweis sei gebaut auf Etwas, was selbst unbewiesen sei, denn der Sieg des Guten in der Welt sei eine Glaubenserwartung, aber kein allgemein erkennbares Factum. Dieser Einwand ist zwar richtig, trifft aber doch nur den Beweis, sofern derselbe von dem Vorhergehenden losgelöst wird, was gerade bei mir nicht der Fall ist, während allerdings die Kant'sche Beschränkung des Beweises auf dieses Postulat dem ernsten Bedenken unterliegt: was uns denn zu der Erwartung berechtige, dass das Gute in der Welt siegreich bleiben werde, wenn doch das Gute nichts Anderes sein soll als unser subjectives Werthurtheil, unser Ideal, das möglicher Weise mit den realen Mächten der Welt gar nichts gemein haben könnte? In der That haben wir nur

dann zu der Hoffnung des Sieges des Guten in der Welt ein vernünftig begründetes Recht, wenn wir voraussetzen, dass das Gute nicht bloss unser Zweckgedanke, auch nicht bloss der Ausdruck unseres Entwicklungsgesetzes sei, sondern der Zweck der realen weltordnenden Macht, die ihren Willen in unserem sittlichen Bewusstsein offenbare, um uns zu ihren Organen, zu Mitarbeitern ihres Weltzwecks zu machen. Nur so, wenn feststeht, dass das Sittengesetz eine Offenbarung des zwecksetzenden Willens der Weltursache sei, ist uns auch die Hoffnung auf seine siegreiche Durchsetzung in der Welt garantirt, während ohne jene Voraussetzung jedes derartige Postulat ein frommer Wunsch, aber ohne jeden vernünftigen Grund bleiben würde. Letzteres ist bei der blossen Postulatstheorie der Fall, Ersteres ist der Sinn meiner Beweisführung, die sonach durch Rauwenhoff's Einwand nicht getroffen wird. Letzterer verkennt den eigentlichen Punkt der Frage, wenn er die Alternative aufstellt: entweder sei es die Macht des Guten selbst, wovon der Sieg abhänge, dann bedürfe es nicht einer dazukommenden anderen Macht, oder es bedürfe einer solchen zur Stütze des Guten, dann wäre mit dieser Annahme die ganze Grundlage des religiösen Glaubens untergraben (S. 535). Die Frage ist ja aber nicht, ob es ausser dem Guten noch eine andere, zu ihm von aussen hinzutretende Macht geben müsse, um seinen Sieg zu sichern — das hat Niemand je behauptet — sondern: ob die Realisirung des Guten gesichert wäre, wenn dasselbe bloss ein menschliches Ideal, ein subjectiver Zweckgedanke wäre, oder nur dann, wenn es auch zugleich eine objective Realität über allem menschlichen Denken und Voraussetzung für alles unser Wollen und Streben sei? Wird Letzteres bejaht, so wird damit nicht eine fremde Macht zu der des Guten hinzugefügt, sondern es wird nur die Macht des Guten, sich selbst zu verwirklichen, auf denselben Grund zurückgeführt und gestützt, auf welchen wir ohnedies schon unser Bewusstsein des Guten als des unbedingt verbindlichen Gesetzes zurückführen mussten, auf die

„heilige Allmacht“, welche die Ursache der Weltordnung ist, d. h. auf Gott.

Gegen meine Fassung des ontologischen Beweises bemerkt Rauwenhoff zunächst, dass ich etwas Anderes daraus gemacht habe, als was man sonst darunter verstand; nicht bloss die alte scholastische Form gehe hierbei verloren, sondern von dem ganzen Grundgedanken bleibe nichts übrig. Ersteres kann ich zugeben, Letzteres doch nicht. Was in der alten Form des Beweises die stillschweigende Voraussetzung war: die Uebereinstimmung unseres nothwendigen Denkens mit dem wirklichen Sein, das habe ich zum Angelpunkt und Nerv des Beweises erhoben, indem ich ausging von dem zweifellos richtigen Ergebniss der Kant'schen Kritik, dass die Gesetze unseres Denkens nicht aus der Erfahrung entstammen, sondern die apriorischen Formen unseres selbstthätigen Verstandes seien. Dass nun unser nach apriorischen Gesetzen selbstthätig fungirendes Denken mit dem wirklichen Sein zusammenstimmt, das ist der Thatbestand, für welchen ich den erklärenden Grund suchte und nur finden zu können meinte in einer unserem Denken und dem Sein der gedachten Welt gemeinsam zu Grunde liegenden Einheit von Denken und Sein, also in der schöpferischen Vernunft Gottes, die sich selbst in unserer menschlichen Vernunft abbildlich reproducire. Und dieser Gedanke, welchen ich inzwischen mehrfach bei Philosophen von Fach (E. von Hartmann, Volkelt) wiedergefunden habe, dürfte doch wohl nicht so leicht aus dem Felde zu schlagen sein, wie Rauwenhoff meint. Er sucht ihn zu entkräften durch die Bemerkung, dass sich die Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem Sein der Welt auch ohne jene metaphysische Voraussetzung einfach daraus erklären lasse, dass der Mensch mit allen seinen geistigen Vermögen so gut wie jede andere Naturerscheinung aus dem organisirenden Vermögen der Natur herstamme und daher das, wozu die Anlage in der Natur vorhanden war, durch das Wirken der Naturgesetze in ihm zur Wirklichkeit geworden sei (S. 553). Das ist eine zweischneidige Waffe, die für Rauwenhoff's Deduction der sittlichen Welt-

ordnung genau ebenso gefährlich werden müsste wie für meinen ontologischen oder erkenntnisstheoretischen (ich streite nicht um den Namen) Gottesbeweis. Indessen schwindet die Gefahr, sobald man den Begriff: „organisirende Natur" näher in's Auge fasst. Es ist das eine jener poetisch-rhetorischen Formeln, unter welchen sich alles Mögliche denken lässt und daher gewöhnlich nichts Bestimmtes klar gedacht wird. Natur ist der Inbegriff der wechselseitig bezogenen und insofern organisirten Erscheinungen; was aber zu diesen organisirten Erscheinungen das organisirende Correlat sei, das ist eben die grosse Frage, welche durch jene Formel nicht beantwortet, sondern versteckt wird. Sie wird auch nicht beantwortet durch Berufung auf organisirende Gesetze; denn auch Gesetze sind nichts Selbstthätiges, sondern nur Wirkungsweisen thätiger Kräfte. So stehen wir vor der Frage, wie wir die wirkenden Kräfte zu denken haben, aus welchen neben anderen Erscheinungen auch der Mensch mit allen seinen geistigen Vermögen zu erklären sein soll? Werden sie als materielle Atomkräfte gedacht, so bleibt das Hervorgehen geistigen Lebens aus ihnen völlig unerklärt, weil doch in der Ursache nicht weniger liegen kann als in der Wirkung. Denkt man sie aber ausgerüstet mit einer geistigen Anlage, aus welcher Geistesleben sich entwickeln konnte, so fragt sich, woher haben sie diese Anlage, diesen Trieb nach einem Ziele, von dem sie selbst nichts wissen, diese Befähigung zu organischer Wechselwirkung unter einander, dieses Angelegtsein Aller auf gemeinsame Hervorbringung eines Endzwecks, der als bewusstes Geistesleben über alle jene Mittelursachen hinausragt? Dass diese Frage ihre befriedigendste, ja einzig befriedigende Lösung erhält durch die Hypothese einer höchsten geistigen Ursache, welche die Natur organisirt hat als Mittel für ihren Zweck, die Hervorbringung des Menschen, in welchem sie sich selbst reproducirt, das ist meine Behauptung, welcher, wie wir später sehen werden, auch Rauwenhoff sachlich zustimmt, nur dass dieser Gedankengang ja nicht als „Beweis" bezeichnet werden dürfe. Um den Titel streite ich nicht, wenn man mir nur die Sache

zugiebt; das aber möchte ich allerdings wünschen, dass man dann sich des gefährlichen Spielens mit solchen Phrasen wie „organisirende Natur“ lieber enthielte, weil diese erfahrungsgemäss in den Köpfen der heutigen Welt so leicht Verwirrung anrichten und dem runden Atheismus die Wege bahnen können. Mindestens sollte man sich stets des Goethe'schen Wortes erinnern: „Wer von der Natur spricht, muss den Geist voraussetzen oder im Stillen mit verstehen.“

Auf die Kritik meiner Gottesbeweise lässt Rauwenhoff eine Kritik anderer philosophischer Theorien aus verschiedenen Lagern folgen. Da ich diese fremden Theorien nicht zu vertreten habe (auch nicht die Biedermann's, dessen Erkenntnisstheorie und — soweit sie darauf beruht — Metaphysik nicht die meinigen sind), so kann ich über diesen Abschnitt hinweggehen zu dem interessanten folgenden Abschnitt über „die Glaubensvorstellung als Frucht der dichtenden Phantasie“. Was hier zunächst ausgeführt wird über die poetische Bildersprache als natürlichstes Ausdrucksmittel des religiösen Gemüths, über anfängliche Nichtunterscheidung von Form und Inhalt derselben und unbefangenen Glauben an die Wahrheit der ersten zusammen mit dem letzteren, dann allmähliche Unterscheidung und Reinigung der ursprünglichen Form, ohne dass doch die Bildsprache je ganz abgestreift werden könnte oder dürfte: das halte ich Alles für richtig und habe es ähnlich im letzten Abschnitt meiner Religionsphilosophie ausgeführt. Auch bei der Frage nach dem Werth der in die Bildersprache der Phantasie gekleideten Glaubensvorstellungen oder — wie die Frage sofort näher bestimmt wird — nach dem Sinn und Mass der ihnen zuzuerkennenden Wahrheit gehen unsere Wege näher zusammen, als ich nach der vorhergegangenen Kritik erwartet hätte, wenn auch freilich nicht soweit, dass der Unterschied unserer Denkweise aufgehoben würde. Als sollte dieser Unterschied, der im weiteren Verlauf öfters fast zu verschwinden scheint, gleich zu Anfang recht kräftig markirt werden, wird (S. 621) der kühne Satz vorangestellt: „Objective Wahrheit im vollen Sinne

des Wortes kann niemals bewiesen werden von Etwas, wovon das Object nicht für die Wahrnehmung fassbar ist.“ Der Satz enthält ein Bekenntniss zum Sensualismus, von dem schwer einzusehen ist, wie er mit dem sonstigen ethischen Idealismus des Verfassers zu vereinigen sein soll. Wir kommen später darauf zurück.

Die Frage nun also nach dem Sinn und Mass der Wahrheit, welche Glaubensvorstellungen zukomme, wird in doppelter Hinsicht beantwortet: nach Seiten der „relativen“ und der „objectiven“ Wahrheit. Die erstere, welche auch die subjective oder praktische heissen könnte, besteht nicht in der Uebereinstimmung einer Vorstellung mit dem vorgestellten Object, sondern mit dem vorstellenden Subject und zwar mit seiner ganzen persönlichen Weise zu denken und zu fühlen; was dieser entspricht oder sie wohlthuend anspricht, ist für diese Person wahr, wenn auch darum noch nicht für Andere. Mit vollem Recht wird diese Relativität der einzelnen Glaubensmeinungen betont, deren Verständniss die Wurzel echter Duldsamkeit und geschichtlicher Billigkeit ist. Mit specieller Beziehung auf den katholischen Marienkult wird gesagt: Es liegt der eigentliche Unterschied nicht in der Vorstellung des Verehrungsobjectes, sondern in dem, woraus sie entspringt, der Gemüthsbeschaffenheit, und hängt also die Wahrheit der Vorstellung für den, der sie gebildet hat, von dem Masse ab, worin sie dem entspricht, was die Gottheit für Jemand mit solcher Gemüthsbeschaffenheit sein muss. Aber Rauwenhoff verhehlt sich nicht, dass hiermit die Frage noch keineswegs erledigt ist; wäre diese relative (subjective) Wahrheit die einzige, welche den Glaubensvorstellungen zugeschrieben werden könnte, so müsste man ehrlicher Weise dem Agnosticismus oder Positivismus Recht geben, nach welchem diese Vorstellungen weiter nichts als wohlthuende Phantasiebilder sind. Damit wäre aber dem religiösen Bewusstsein schlecht gedient, welches sich nirgends losmachen kann von seiner Grundlage, der Verehrung übersinnlicher Macht. Wie auch durch die dichtende Phantasie diese Macht aufgefasst werde, sie muss M a c h t bleiben und also auch als

wirklich bestehend gedacht werden. Damit gestaltet sich die Frage so: kann die Glaubensvorstellung in dem Sinne als wahr erkannt werden, dass man vertrauen darf, in ihr eine Deutung von einer Wirklichkeit zu besitzen, die ausser dem Bereich aller sinnlichen Wahrnehmung liegt? (S. 653 f.). Es handelt sich dabei nicht etwa um alle die besonderen religiösen Vorstellungen, wie sie in der Geschichte der Religion vorkommen, wohl aber um das Wesentliche derselben, den Glauben an Gott als eine übersinnliche Macht. Wie vergewissern wir uns von der nicht bloss subjectiven, sondern objectiven Wahrheit desselben? Die Antwort Vieler: „durch die Glaubenserfahrung selbst, dieses Leben mit Gott" — genügt darum nicht, weil diese Glaubenserfahrungen zunächst doch nur in gewissen Gefühlen bestehen, die wir in Verbindung setzen mit unserem Glauben an Gott, unserer Vorstellung Gottes, und die wir, indem wir sie in das Licht dieser Vorstellung stellen, als von Gott bewirkt ansehen. „So lange wir nicht zweifeln an dem Recht dieser Vorstellung, giebt sie uns alle Sicherheit, die wir wünschen können, aber sobald der Zweifel aufsteigt, kann sie uns ihr eigen Recht nicht verbürgen." Auch in der Berufung auf die Allgemeinheit des Gottesglaubens liegt kein Beweis für dessen Wahrheit, da Manches Jahrhunderte lang geglaubt und doch beim Fortschritt der Bildung als unwahr aufgegeben wurde (z. B. der Teufelglaube). Immerhin aber kann es dazu dienen, unser Vertrauen auf das Recht des religiösen Glaubens zu stärken, wenn wir beachten, wie der Mensch in den Formen der Glaubensvorstellungen einem Bedürfniss in seiner Anlage genügte, das nach Befriedigung verlangt und diese nur findet im Glauben an die Wahrheit dieser Dichtungen der Phantasie.

Erinnern wir uns nun, dass dieses Bedürfniss doch nicht bloss aus unserem Inneren entspringt, sondern von Anfang geweckt wurde durch den Einfluss der umgebenden Welt, so werden wir auch in den Glaubensvorstellungen noch etwas Anderes zu suchen haben als ein Phantasiespiel, das willkürlich seine Einbildungen und Träume vorbringt; es ist immer eine Gebundenheit an die Wirklichkeit, welche

die Willkür zügelt und das Vertrauen auf das Recht der Glaubensvorstellung verstärkt. Hiermit lenkt der Verfasser auf die beim teleologischen und moralischen Beweis behandelten Fragen wieder zurück, zu welchen er sich aber jetzt auffallend günstiger, positiver verhält, als oben. Ich lasse ihn selbst sprechen: „Können wir auch keinen Beweis dafür anerkennen, dass es in der Welt eine zwecksetzende und zweckverwirklichende Vernunft gebe, so bleibt es darum doch nicht minder wahr, dass die Erklärung des Weltverbandes aus einer Alles wirkenden und leitenden Vernunft die einzige ist, die in unserem Bereich liegt und unserem Denken genügt, und dass, können wir auch nicht sagen, sie ist die einzig mögliche, doch auch nichts ist, was gegen die Wahrscheinlichkeit ihres Rechtes spräche. Auf streng wissenschaftlichem Standpunkt muss man sich zwar enthalten, vom Endlichen auf das Unendliche zu schliessen, aber den Forderungen der Wissenschaft wird nicht zu nahe getreten, wenn man sagt: Ich kann mir solch' einen Zusammenhang, wie ich ihn überall in der Welt sehe, nicht anders erklären denn als Offenbarung von darin wirksamer Vernunft. Ist das so, dann findet die Glaubensvorstellung von einer höchsten Vernunft als Grund von Allem darin doch eine mächtige Stütze. Es ist dann unleugbar, dass sie in ihrer Dichtung ausdrückt, was die denkende Weltbetrachtung in des Menschen Geist wecken muss, und dass sie also auch das Vertrauen theilen kann, welches wir in das zu setzen pflegen, was für uns kein Gegenstand eigentlichen Wissens sein kann, aber was sich doch mit solcher Nothwendigkeit uns aufdrängt, dass wir sein Recht nicht bezweifeln können. Man könnte fragen, ob die, welche die Glaubensvorstellung einer höchsten Vernunft verwerfen, sich wohl genug Rechenschaft davon gegeben haben, was ihre Verneinung bedeutet. Sie mögen sagen, dass man von einer solchen höchsten Vernunft nichts wissen könne. Zugegeben, Gegenstand des Wissens kann das Uebersinnliche für uns nicht sein. Aber wo kommt man hin, wenn man nichts will gelten lassen, als was im vollen Sinne des Wortes gewusst werden kann? Dann ist nicht allein keine Theo-

logie, sondern keine einzige Wissenschaft möglich, dann bleibt nichts übrig als empirische Naturforschung, und das Meisterstück der Natur, der Mensch selbst als denkendes, fühlendes und wollendes Wesen, wird als werthlos für die Wissenschaft übergangen. Wer nun solchen Positivismus nicht will, der muss doch erkennen, dass wir bei unserem Denken über die Welt und ihren Zusammenhang keinen anderen Leitfaden haben und haben können, als die Gesetze unseres eigenen Geistes, und dass wir beim Aufbauen aller Wissenschaft in der That nichts Anderes thun, als dass wir die durch die Erfahrung uns an die Hand gegebenen Facta in das Licht unserer Vernunftbegriffe stellen ... Noch mehr wird unser Vertrauen verstärkt durch die Erkenntniss einer sittlichen Ordnung in der Welt. Ganz unabhängig von der Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers sind wir auf das Resultat gekommen, dass der Pflichtbegriff eine sittliche Weltordnung postulire. Was uns hinderte, noch weiter zu gehen und auf einen höchsten Willen zu schliessen, in welchem die Ordnung begründet und durch welchen sie gehandhabt werde, war wieder das Bedenken, dass das Causalitätsgesetz uns nicht über die Grenzscheide des Endlichen und Unendlichen hinausführe ... Aber wer eine sittliche Ordnung in der Welt erkennt, kann nicht anders, als er muss sie auch als eine gewollte Ordnung erkennen. Sittliche Ordnung und Herrschaft derselben sind für unser Bewusstsein nur dann denkbare Begriffe, wenn sie gepaart sind mit der Voraussetzung von darin sich offenbarendem Willen. Könnten wir nun, was wir sittliche Ordnung in der Welt nennen, als Product des menschlichen Willens betrachten, dann hätten wir keinen Anlass, noch an etwas Anderes zu denken als an den Streit und die Zusammenwirkung aller menschlichen Willensäusserungen. Aber die Ordnung stellt sich uns dar nicht als Folge, sondern als Gesetz des menschlichen Willens. Es ist nicht der Mensch, der sie einsetzt, sondern sie ist es, die ihn beherrscht. Steht sie so mit höherer Autorität über allem menschlichen Willen und kann sie also auch aus diesem nicht erklärt werden, dann können wir nicht anders, als wir müssen sie

in Verbindung bringen mit der Voraussetzung eines anderen als des menschlichen Willens, der sich in ihr offenbart. Als über uns stehend, scheint sie uns auch gewollt zu sein durch Etwas, das über uns steht. Diese Folgerung machen wir, weil wir ohne sie den Begriff von sittlicher Ordnung nicht festhalten können ... Wir können die Vorstellung eines höchsten Willens nicht preisgeben, ohne für uns selbst die sittliche Ordnung, deren Wirklichkeit wir erkennen müssen, zu etwas völlig Unbegreiflichem zu machen, und darum meinen wir genügenden Grund zu haben, an ihr festzuhalten und auf ihre Wahrheit zu vertrauen — nicht als Begriff, sondern als Poesie" (S. 661—664).

Als ich zuerst diese Sätze las, war ich nicht wenig überrascht, hier dieselben Gedanken, um welche sich meine von Rauwenhoff verurtheilten Gottesbeweise gedreht hatten, von ihm selbst adoptirt zu finden. Dass er sie nicht für „Beweise" angesehen wissen will, macht natürlich keinen Unterschied, denn das ist ja doch lediglich eine Titulaturfrage. Dass es aber ein wissenschaftlich richtiger Gedankengang sei, der von der Betrachtung der natürlichen und sittlichen Welt zum Begriff der höchsten Vernunft und des höchsten Willens mit unumgänglicher Nothwendigkeit führe, diese meine Meinung fand ich nun mit einemmal auch von Rauwenhoff mit aller wünschenswerthen Bestimmtheit bestätigt. Es könnte scheinen, als seien damit alle seine obigen Einwürfe gegen meine Schlussfolgerungen factisch zurückgenommen und sei also voller Einklang hergestellt. Dass indess diese Auffassung zu sanguinisch wäre, zeigt sich bald nachher, wo mein Versuch, den hier begründeten Begriff Gottes als Vernunft und Wille noch näher nach seinen einzelnen Bestimmungen oder Eigenschaftsbegriffen zu entwickeln, wieder denselben scharfen Gegensatz hervorruft, wie vorher meine „Beweise". Dies wäre nicht wohl möglich, wenn das in der eben citirten Stelle Zugestandene in demselben Sinne und mit derselben Tragweite gemeint wäre, wie meine parallelen Ausführungen. Es muss auch bemerkt werden, dass Rauwenhoff schon an dieser Stelle Vorsorge getroffen hat, um sich aller weitergehenden Fol-

gerungen aus den gemachten Concessionen zu erwehren und den Rückzug auf die skeptische Stellung offen zu halten. Es fragt sich nur, ob dieser Vorbehalt haltbar, diese Rückzugspforte passirbar ist. Er sagt nämlich, dass die Vorstellung der höchsten Vernunft und des höchsten Willens „natürlich nichts Anderes als ein Bild, eine Poesie“ sei, von der dichtenden Phantasie nach menschlicher Analogie gebildet, und sich nicht anmasse, eine Beschreibung dessen zu sein, was der Grund von allen Dingen in sich selbst sein möge; sie (die Phantasie) gebe nur dem an sich selbst für uns Unkennbaren einen Namen, entlehnt von demjenigen an uns, wovon wir das Analogon darin voraussetzen müssen (S. 662. 664). Hiergegen muss ich entschieden Einspruch erheben. Zuvörderst ist es nach Rauwenhoff's eigenen Worten nicht ein Drang unserer Phantasie, sondern ein unabweisliches Bedürfniss unseres Denkens, welches uns zu dem Gedanken der höchsten Vernunft und des höchsten Willens führt; wir kommen dazu am Leitfaden derselben Gesetze unseres Geistes, nach welchen wir alle Wissenschaften aufbauen, indem wir Erfahrungsthatsachen in das Licht unserer Vernunftbegriffe stellen. Das ist also nicht eine Bethätigung unserer dichtenden Phantasie, sondern unseres logischen Verstandes und der allgemein giltigen Gesetze seines Erkennens; die Phantasie hat in diesem Zusammenhang lediglich nichts zu thun, sie ist hier künstlich und absichtlich, aber widerrechtlich eingeschmuggelt. Und dann muss ich fragen, wie ist es möglich, die ganz unanschaulichen, nur denkbaren Begriffe: „höchste Vernunft, höchster Wille“ für poetische Bilder auszugeben? gehört denn zu solchen nicht wesentlich immer die concrete, sinnlich fassbare Anschaubarkeit? Was aber kann weniger anschaubar, weniger sinnlich fassbar sein als Vernunft und Wille überhaupt und vollends höchste Vernunft und höchster Wille? Man kann wohl für diese Begriffe poetische Metaphern brauchen, aber sie selber für solche zu erklären, geht offenbar nicht an. Sind wir wirklich, wie in der citirten Stelle gesagt wird, diese Voraussetzungen zu denken genöthigt, um die natürliche und sittliche Ordnung uns be-

greiflich zu machen, ja sogar um an der letzteren nur festhalten zu können, so müssen wir sie dann auch wirklich als logisch berechtigte Gedanken von objectiver Wahrheit gelten lassen, die zu weiteren logischen Schlussfolgerungen zu verwerthen sind; sie unter der Hand aber in poetische Bilder und blosse Namen für ein an sich ganz Unkennbares verwandeln, das heisst alles Vorhergesagte gründlich wieder zurücknehmen. Denn mit der Annahme, dass der Grund aller Dinge zwar von unserer poetischen Phantasie mit den Namen „Vernunft und Wille“ geschmückt worden, an sich aber ganz unerkennbar sei und also auch alles Andere und Entgegengesetzte ebenso gut sein könnte, ist dem unabweislichen Bedürfniss unseres denkenden Geistes nach einem zureichenden Grund, der die natürliche und sittliche Ordnung uns begreiflich mache, nicht das Geringste geholfen, wir stehen damit wieder genau auf demselben Punkt, wie wenn wir die Frage nach dem letzten Grunde gar nicht gethan, ihre Beantwortung als von Haus aus hoffnungslos gar nicht versucht hätten. Dasselbe Schaukeln zwischen unvereinbaren Standpunkten zieht sich auch durch alle folgenden Ausführungen über „die Vorstellung von Gott“ hindurch.

Er geht auch hier wieder aus von einer Kritik meiner Ausführungen in dem betr. Hauptstück der Religionsphilosophie (II, 276 ff.). Seine verschiedenen Einwürfe laufen alle hinaus auf das eine Grundbedenken: aus der Analogie des Menschen kann nicht auf Gott geschlossen werden, denn a finito ad infinitum non valet conclusio; entweder man wendet die Analogie ernstlich an und entwirft nach ihr ein Bild von Gott, worauf das Menschliche in allen seinen Eigenheiten nur in vergrössertem Massstab übertragen ist, dann hat man den Begriff des Unendlichen preisgegeben und einen Gott vorgestellt, der nicht mehr Gott ist, sondern eminenter Mensch; oder man streift das, was beim Menschen mit den Begriffen Denken und Wollen unabtrennbar verbunden ist, davon ab, dann behält man eine leere Abstraction übrig und die Analogie ist fallen gelassen. — Bei dieser Alternative ist, wie mir scheint, übersehen, dass es

im Wesen aller Analogie liegt, zwei Seiten zu haben: eine Seite der Gleichheit und eine Seite der Verschiedenheit; zwei analoge Wesen sind ebenso wenig ganz gleich wie ganz verschieden, sondern sie sind ähnlich, d. h. in gewisser Hinsicht gleichartig, in anderer Hinsicht ungleichartig. Daraus ergiebt sich natürlich für alle Analogieschlüsse die Nothwendigkeit einer vorsichtigen Ziehung der Grenzen, wie weit das Gleichartige anzunehmen möglich sei und wo das Ungleichartige beginne. Eben die Schwierigkeit dieser Grenzziehung macht die Schwierigkeit aller Analogieschlüsse aus und lässt ihre Ergebnisse nie über eine relative Wahrscheinlichkeit hinaus zu absoluter Gewissheit kommen. Dass dieses auch bei den Analogieschlüssen vom menschlichen auf das göttliche Wesen gilt, habe ich wenigstens nie bestritten; ich war nie der Meinung, dass wir mittelst reinen Denkens Begriffsbestimmungen über Gott aufstellen können, welche auf absolute Wahrheit Anspruch erheben könnten. Die Relativität der auf dem Wege des Analogieschlusses gefundenen Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften habe ich überall zugestanden und ausdrücklich betont. Aber um dieser seiner unvermeidlichen Schranke willen diesem Schlussverfahren allen Werth und seinen Ergebnissen alle Bedeutung abzusprechen, schien mir unzulässig, schon aus dem einfachen Grunde, weil dadurch nicht etwa bloss für die Theologie, sondern ebenso gut auch für die Anthropologie, Psychologie, Pädagogik, Zoologie und noch manche andere Wissenschaft die fruchtbarsten Wege zu einer wenigstens annähernd richtigen Erklärung der Erscheinungen abgeschnitten wären. Wenn z. B. der Zoolog das Thierleben nach seinen tieferen seelischen Beziehungen zu erforschen sucht, wie kann er denn dies anders thun als durch Analogieschlüsse aus dem ihm allein bekannten menschlichen Seelenleben? Dabei wird er natürlich nicht vergessen, dass Manches, was zu unserem Seelenleben wesentlich gehört, beim Thier als unstatthaft in Abzug zu bringen ist; und eben die Umsichtigkeit und Scharfsinnigkeit, mit welcher er das Gleichartige hervorzuheben und das Ungleichartige in Anmerkung zu bringen versteht,

wird den wissenschaftlichen Werth seiner Hypothesen ausmachen. Natürlich werden diese Hypothesen nie auf absolute Wahrheit Anspruch erheben dürfen, sie werden der Kritik der Fachgenossen unterliegen und manche Punkte werden als unhaltbar wieder beseitigt werden. Aber bei alledem wird es sicher keinem Zoologen einfallen, seinem Fachgenossen den Vorwurf zu machen, seine ganze Methode sei verfehlt, weil er nach der Analogie des Menschen auf das Thier geschlossen habe, während doch zwischen Beiden keine Gleichartigkeit bestehe. Der so Angegriffene würde mit Recht erwidern, dass dies eben eine unbewiesene petitio principii, ein Vorurtheil sei, welches vor der augenfälligen Thatsache zu weichen habe, dass wir am Thier Erscheinungen wahrnehmen, welche uns nöthigen zu der Voraussetzung eines inneren Grundes derselben, welcher der menschlichen Seele bis zu gewissem Grade gleichartig und vergleichbar, in anderer Hinsicht freilich davon verschieden sei. In ganz ähnlicher Lage befinde ich mich gegenüber Rauwenhoff: er sagt, der Analogieschluss vom Menschen auf Gott setzt die Wesensgleichheit Beider voraus, da diese aber nicht anzunehmen ist, so ist diese ganze Methode verwerflich (S. 676 ff.). Woher weiss er denn aber, dass zwischen Mensch und Gott keine Wesensgleichheit stattfinde? Aus dem religiösen Bewusstsein etwa? Hat dieses nicht von jeher Gott als das Urbild gedacht, nach dessen Ebenbild der Mensch geschaffen sei? Hat nicht insbesondere das Christenthum die Idee der Gotteskindschaft, d. h. doch wohl der Wesensgleichheit des Menschen mit Gott in den Mittelpunkt seines Glaubens gestellt und in den Dogmen vom Gottessohn und seiner Homousie mit dem Vater feierlich proclamirt? Oder weiss er es etwa aus der Philosophie? Dann müsste er also auf philosophischem Wege eine derartige Erkenntniss des göttlichen Wesens gewonnen haben, welche jede Vergleichbarkeit des Menschen mit demselben ausschlösse; denn er kann doch nur dann die Wesensgleichheit Beider verneinen, wenn er Beide verglichen hat, wenn er also ein W i s s e n v o n B e i d e n besitzt. Nun ist aber das gerade Gegentheil hiervon der Fall: er bekennt

nicht bloss selbst, kein Wissen von Gottes Wesen zu besitzen, sondern erklärt ein solches überhaupt für unmöglich; Gott sei, hörten wir oben, seinem Wesen nach für uns völlig unerkennbar, bloss Bilder können wir von ihm machen, und unter diesen sei das vom menschlichen Geist entnommene immerhin das passendste. Nun meine ich: wer das Wesen Gottes für unerkennbar hält, der kann auch keine Behauptung darüber aufstellen, ob es dem des Menschen gleich oder ungleich sei, sondern er muss beide Möglichkeiten völlig offen lassen, ebenso gut wie wir die Möglichkeit, dass eventuelle Marsbewohner uns Menschen gleich oder ungleich seien, völlig offen lassen müssen, so lange wir von ihrem Wesen gar nichts wissen. Ist aber die Wahl zwischen den beiden Möglichkeiten: Wesensgleichheit oder Nichtwesensgleichheit zwischen Gott und Mensch offen gelassen, so fällt der weitere Satz, dass unter allen Bildern, die wir uns von Gott machen könnten, das von unserem menschlichen Geist entnommene das passendste sei, offenbar sehr stark in's Gewicht zu Gunsten der ersten jener beiden Möglichkeiten. Somit ist aus Rauwenhoff's eigenen Prämissen der Schluss zu ziehen, dass seine Behauptung: zwischen Gott und Mensch besteht keine Wesensgleichheit und Vergleichbarkeit, grundlos ist und die überwiegende Wahrscheinlichkeit für das Gegentheil spricht. Damit ist meine Methode des Analogieschlusses vom Menschen auf Gott principiell gerechtfertigt und die Frage kann dann nur noch die sein, wie weit es mir im Einzelnen gelungen sei, die Grenzlinie zwischen Gleichartigem und Ungleichartigem in diesem Analogieverhältniss richtig zu bestimmen. Dass dieses immer schwierig ist, immer nur versuchsweise hypothetisch unternommen werden kann und jede Ansicht strittig bleiben wird, gebe ich gerne zu; allein die Kritik Rauwenhoff's kann ich nicht als unbefangen anerkennen, da sie durchweg von Voraussetzungen ausgeht, die, wie eben gezeigt wurde, unbegründet sind. Nicht, als ob er mir persönlich unfreundlich begegnete; er verfährt überall durchaus sachlich, aber sein Blick für die vorliegenden Fragen ist von vornherein befangen durch das uralte, bis

auf den Hellenismus zurückgehende Vorurtheil des abstracten ausschliessenden Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem, Menschlichem und Göttlichem, ein Vorurtheil, welches bei dem calvinischen Theologen noch tiefer eingewurzelt und schwieriger zu überwinden sein mag, als bei uns Deutschen.

Wenn ich aus dem Vernunftsein Gottes sein Bewusstsein erschloss und die Möglichkeit des letzteren gegen v. Hartmann zu vertheidigen suchte, so bemerkt dazu Rauwenhoff: „Nicht mit dem Bewusstsein im Allgemeinen hat man es hierbei zu thun, sondern mit dem Bewusstsein, so wie es beim Menschen besteht, und beim Menschen besteht kein Bewusstsein unabhängig von Hirnfunctionen; was giebt dann das Recht, beim Bilden des Bildes vom Göttlichen nach der Analogie des Menschlichen das Bewusstsein loszumachen von der Bedingung, woran es beim Menschen immer gebunden ist?“ (S. 689). Darauf antworte ich mit der Gegenfrage: Was giebt uns das Recht zu der Voraussetzung, dass die Vernunft nur in der Form der menschlichen Erscheinung und in der Gebundenheit an den sinnlichen Organismus des Menschen existiren und sich als denkendes Bewusstsein bethätigen könne? Eine Vernunft, die nicht denkend, und ein Denken, das nicht Bewusstsein wäre, scheint mir ein unvollziehbarer Begriff; dagegen eine Vernunft zu denken, die nicht an unseren sinnlichen Organismus gebunden ist, hindert mich gar nichts, sondern fordert mich Alles das auf, was ich in der Welt von Offenbarung der schöpferischen und lenkenden Vernunft wahrnehme. Uebrigens stimmt, wie wir nachher sehen werden, auch hierin wieder Rauwenhoff sachlich mit mir überein, sein Einwurf ist also wohl mehr eristisch, als ernsthaft gemeint. — Mit der Frage des Bewusstseins hängt die der Unveränderlichkeit Gottes auf's Engste zusammen. Weil wir uns ein Bewusstsein ohne Succession der Zustände und Veränderlichkeit des Inhalts desselben nicht wohl denken können, habe ich nach dem Vorgang Anderer vorgeschlagen, die Ewigkeit Gottes so zu denken, dass sie die Zeit oder die Succession der Lebenszustände nicht ausschliesse, sondern

einschliesse, so dass also die Correlatbegriffe Ewigkeit und Zeit nicht, wie man gewöhnlich annimmt, sich auf Gott und Welt vertheilen, sondern beide in das Bewusstsein Gottes selbst auch fallen würden. Dass damit Gott in die „Abhängigkeit vom Zeitverlauf" gesetzt und aller Unterschied zwischen ihm und dem Menschen aufgehoben wäre, ist meine Meinung jedenfalls nicht gewesen, und dass es nothwendige Consequenz meiner Theorie wäre, scheint mir auch von Rauwenhoff nicht bewiesen zu sein. Im Uebrigen gebe ich zu, dass diese Frage zu den allerschwierigsten gehört und Gegenstand einer sehr weit ausholenden metaphysischen Untersuchung sein müsste, für welche auch die Psychologie durch tiefere Untersuchung des Bewusstseins noch viel vorzuarbeiten hätte, denn wie sehr wir hierin noch erst in den Anfängen stecken, zeigt die heutige Rathlosigkeit der Psychologie gegenüber den Erscheinungen des Hypnotismus.

Auffallend war mir die lebhafte Opposition gegen meine Fassung der Heiligkeit Gottes: „Wie kann man Gott eine menschliche sittliche Eigenschaft, sowie Heiligkeit, zuschreiben? Der Begriff des Sittlichen lässt sich nirgends losmachen von dem Menschlichen. Das Gewollte trägt einen sittlichen Charakter, wenn es als Pflicht erkannt ist, kann das auch von Gott gesagt werden? Wenn man sich Rechenschaft davon giebt, was Heiligkeit für einen Menschen ist, dann findet man, dass man Mensch sein muss, um das zu haben" (S. 707—715). Diese Kritik schiesst an meinen Behauptungen ganz vorüber. Ich habe Gott nirgends Sittlichkeit im Sinne von Pflichtgemässheit beigelegt, welche allerdings immer ein Sollen im Gegensatz zum Wollen voraussetzt, sondern ich habe im Gegentheil gesagt, dass Gottes Heiligkeit eben darin bestehe, dass bei ihm aller Unterschied zwischen Wollen und Sollen wegfalle, und während mein Gegner behauptet, man müsse Mensch sein, um Heiligkeit haben zu können, sage ich vielmehr, dass eben nur Gott Heiligkeit haben könne, der Mensch immer nur Sittlichkeit oder Tugend, die in der Annäherung zu dem Ideal der Vollkommenheit (als „Heiligung") sich befinden, nie aber mit dem Ideal, d. h. der Heiligkeit sich decken könne.

Wiefern bei dieser meiner Auffassung des Begriffs Heiligkeit der Unterschied zwischen Gott und Mensch verkümmert sein soll, ist unverständlich.

Gegen meine Fassung der Liebe Gottes als des auf Lebensgemeinschaft mit dem Menschen gerichteten göttlichen Willens bemerkt Rauwenhoff, dass Liebe ein Affect, also ein leidendes Verhalten sei, von welchem bei Gott keine Rede sein könne; wie es sich mit letzterer Behauptung verhalten möge, ist hier nicht zu untersuchen; meine Definition, welche die Liebe Gottes gerade nur als actives Verhalten fasst, trifft dieser Einwand jedenfalls nicht. Ebenso wenig der andere, dass bei Gott keine Liebe zum Menschen sein könne, weil er nach meiner Weltanschauung im Menschen kein wirkliches anderes Ich sich gegenüber habe (S. 718). Aber woraus will Rauwenhoff diese Deutung meiner Weltanschauung entnehmen? Ich entsinne mich nicht, irgendwo derartiges behauptet zu haben, im Gegentheil habe ich überall, sowohl bei der Lehre von Gott als vom Menschen, auf's Entschiedenste betont, dass weder das göttliche Ich im Menschen, noch das menschliche Ich in Gott aufgehe, zwischen beiden vielmehr ein reales Wechselverhältniss bestehe, wenn auch freilich nicht dasselbe wie zwischen coordinirten endlichen Wesen, sondern ein Verhältniss der Ueber- und Unterordnung, des Gebenden und Empfangenden, der Autorität und der Pietät. Meine ganze Auffassung von Offenbarung und Religion ruht gerade auf dem Grunde dieses realen Wechselverhältnisses von gebender göttlicher und empfangender menschlicher Liebe. Aber Rauwenhoff scheint sich von meiner ganzen Religionsphilosophie nur das eine Hauptstück vom Gottesglauben kritisch angesehen zu haben, von allem Uebrigen, was diesem zur Ergänzung und Erklärung dient, nimmt er keine Notiz. Ich habe dafür *sein* Buch, wie ich es bei allen gehaltreichen Büchern zu thun pflege, von Anfang bis Ende mit gleichem Interesse studirt.

Nachdem er also die verschiedenen Aussagen über das Wesen Gottes kritisch zerpflückt hat, kehrt Rauwenhoff wieder auf seinen Ausgangspunkt zurück: Das Wesen alles

religiösen Glaubens ist auf die ethisch-teleologische Weltanschauung zu beschränken. Alle sich daran heftenden Vorstellungen über die Gottheit haben keinen metaphysischen Werth; die Voraussetzung des Glaubens, dass es wesentlich solch' eine Gottheit gebe, ist für das Denken nicht festzustellen. Denn all' unser Denken ist formal und material gebunden an das Endliche, zu dem wir gehören, und wie wir auch versuchen, darüber hinauszukommen, immer stossen wir auf das „a finito ad infinitum non valet conclusio", das als der Engel mit dem Flammenschwert uns den Zugang zu dem Paradies der höheren Erkenntniss verschliesst (S. 720 f.). — Nun, auch dieser Engel dürfte einmal das Schicksal seiner Vorgänger theilen und dem Reich der Sage verfallen, wenn man erst zu der Einsicht gekommen sein wird, dass von zwei sich gegenseitig bedingenden Correlatbegriffen unmöglich nur der eine innerhalb, der andere aber ganz ausserhalb des Bereichs des Erkennens liegen kann. Uebrigens hat auch Rauwenhoff selbst sich durch das imaginäre Flammenschwert keineswegs verhindern lassen, die Schwelle der Erkenntniss mannigfach zu überschreiten: wir erinnern uns wieder der oben citirten Stelle (S. 661 ff.), wo er am Leitfaden der Gesetze unseres Geistes sich zum Gedanken der höchsten Vernunft und des höchsten Willens erhob und in diesem — doch wohl metaphysischen — Gedanken eine sehr wesentliche, ja geradezu unentbehrliche Stütze des Glaubens an die sittliche Weltordnung fand, womit nun freilich schwer zu reimen ist, dass es jetzt wieder (S. 720) heisst, die Voraussetzung des Glaubens vom Bestehen Gottes finde im Denken keine Stütze, und dieses könne sich nie vom Endlichen zum Unendlichen erheben. Auf's Neue werden wir dann überrascht, wenn wir wenige Blätter später den Satz lesen: „Das Zweckmässige in der Welt kann durch uns allein begriffen werden als Offenbarung eines vernünftigen Princips" (S. 738), woran sich eine Erörterung darüber anschliesst, wie dieses Princip zu denken sei, ob als immanente Idee oder als Bewusstsein oder wohl gar als Persönlichkeit? Das Ergebniss dieser Erörterung wird darin zusammengefasst: „Die sitt-

liche Weltordnung lässt sich für unser Denken nur unterbringen unter dem allgemeinen Begriff von Selbstverwirklichung der immanenten Idee, aber die Idee kann von uns nur gedacht werden im Zusammenhang mit Bewusstsein. Keine Idee ohne Denken, kein Denken ohne Bewusstsein" (S. 743 f.). Also: unser Denken kann die Weltordnung nur begreifen als Offenbarung eines vernünftigen, denkenden, bewussten Princips. Was verlangen wir noch mehr? Wenn aber das nicht eine metaphysische Behauptung ist, so weiss ich nicht, was man sonst so heissen könnte. Daran kann auch die skeptische Clausel gar nichts ändern, die sofort wieder beigefügt wird, dass zwar wir die Welt so denken müssen, dass aber darin noch gar kein Grund liege zu einer Behauptung hinsichtlich eines objectiven Seins, weil unser Denken uns nur zu sicherer Kenntniss dessen bringen könne, was für uns wahrnehmbar und darum erkennbar sei (S. 744 f.). Offenbar ist es dieses Vorurtheil eines nicht eben sehr kritischen Sensualismus, dass nur in der Wahrnehmung, nicht in der Nothwendigkeit des Denkens die Bürgschaft der Wahrheit liege, was den Verfasser auf Schritt und Tritt fesselt und an der consequenten Durchführung der sich ihm aufdrängenden richtigen Einsichten stets wieder hindert. Eine consequente Durchführung jenes sensualistischen Kanons würde freilich auch nicht einmal so viel zu behaupten gestatten, wie Rauwenhoff als gesicherte Erkenntniss zu besitzen meint; denn die sittliche Weltordnung kann ja niemals Gegenstand der Wahrnehmung, sondern schlechthin nur des Denkens sein, welches die gegebenen Erscheinungen in das Licht seiner Vernunftbegriffe stellt. So geht Rauwenhoff einerseits in seinen positiven Aufstellungen viel weiter, als sein erkenntnisstheoretischer Kanon gestatten würde, und andererseits bleibt er durch seine skeptischen Restrictionen zurück hinter dem, was nach seinen eigenen Zugeständnissen sein idealistischer Glaube als Voraussetzung seiner Sicherheit fordern würde, vollends aber hinter dem, was der unverkürzte religiöse Glaube von der denkenden Weltanschauung thatsächlich fordert.

Statt nun meinerseits diese Erkenntnisstheorie, welche ich für den schwachen Punkt des in mancher Beziehung sonst verdienstlichen Werkes von Rauwenhoff halte, einer näheren Kritik zu unterziehen, kann ich für diesen Zweck das Wort an Martineau überlassen, der es gleich in der Vorrede als seine Absicht bezeichnet, durch kritische Auslegung des Textes des Vernunftgesetzes solche constanten Factoren des menschlichen Denkens, welche für den religiösen Glauben wesentlich sind und neuerdings unter skeptischer Anfechtung zu leiden hatten, zu retten. Zwei von diesen genügten für diesen Zweck: Die Betrachtung der Causalität als des Grundes der Naturerscheinungen und die des Sittlich-guten (Right) als Grundes der Moral, jene stellt den Intellect, diese das Gewissen vor die ewige Quelle von Weisheit und Gerechtigkeit (I, X). Die Untersuchungen der Gesetze des Denkens von Locke bis Schopenhauer haben dahin geführt, die wesentlichen Objecte des religiösen Glaubens in das Unbekannte zu verbannen und ihre Verurtheilung damit zu rechtfertigen, dass sie leere Formen seien, die unberechtigter Weise in objective Realitäten verwandelt wurden. Dieser Verzweiflung an der religiösen Erkenntniss muss von vornherein entgegengetreten werden, denn wäre sie begründet, so könnte jeder weitere Schritt uns nur weiter in die Irre führen, und ist sie unbegründet, so lässt sie uns wie verzaubert im Bann eines magischen Kreises, welchen wir nicht zu überschreiten vermögen, obgleich wir ihn mit einem Hauche wegblasen könnten, in einer Welt, deren Hauptbeziehungen in der Mitte abgeschnitten und in fatales Dunkel versenkt sind, mit einem Geist beschränkt auf das Endliche, als ob das Alles wäre, und einem Herzen, das kein Ideal hat, ausser was nicht wirklich ist. Wir können es nicht über uns bringen, entweder in ein Paradies von Thoren einzugehen, oder auf jeden Himmel der Weisen zu verzichten, darum müssen wir auf unsere Schritte Acht haben, wo die Wege sich theilen (I, 38).

Martineau geht aus von einer Vergleichung von Mill's und Kant's Erkenntnisstheorie. Er giebt der letzteren Recht

hinsichtlich der Apriorität und Spontaneität unserer Erkenntnissformen im Gegensatz zu der empiristischen Ableitung derselben bei Mill. Er findet es aber nicht richtig, dass Kant die Spontaneität auf die Verstandeskategorien beschränkt und diesen die Anschauungsformen der Sinnlichkeit als gegebene voraus stellt. Vielmehr entspringe auch schon die Raumanschauung aus einer Function des causalen Denkens, sofern die erfahrene Hemmung der eigenen Thätigkeit unwillkürlich auf eine entgegengesetzte äussere Thätigkeit bezogen und so von dem Ich ein Nichtich und zugleich vom Hier ein Dort unterschieden werde. Diese jetzt auch von Anderen vorgezogene Erklärung der räumlichen Sinneswahrnehmung aus einem schon hierbei implicirten Causalurtheil ist eine Modification der Kant'schen Theorie, deren Tragweite nicht zu unterschätzen ist. Denn es leuchtet ein, dass die Causalität, wenn sie als die ursprünglichste aus unserer Selbstthätigkeit entsprungene Intuition schon den elementarsten Sinneswahrnehmungen zu Grunde liegt, nicht mehr beschränkt werden kann auf die blosse Verknüpfung der in Form von Raum und Zeit gegebenen Erscheinungen; indem sie diese vielmehr selbst erst ermöglicht, ist sie nicht mehr von ihnen abhängig und nicht mehr auf sie beschränkt; damit ist aber von vornherein dem ganzen Gerede von Beschränkung unseres Denkens auf die Erscheinungen der Boden entzogen. Sehr richtig trifft Martineau den schwachen Punkt der Kant'schen Theorie mit der Bemerkung: Seinen Beweis, dass unsere geistige Einrichtung ein constanter Factor in unserer Auslegung der Erfahrung ist, hält Kant für einen Beweis der Unmöglichkeit jeder Erkenntniss ausser von unseren eigenen Vorstellungen und setzt damit das natürliche Postulat intuitiver Wahrheit als unzulässig bei Seite. Er schliesst, wie Hegel bemerkt, es könne nicht wahr sein, weil w i r es denken. Dass er gleichwohl die Existenz der Dinge an sich oder äusseren Objecte, die er unserer Kenntniss entzieht, als unzweifelhaft festhält, nachdem er gezeigt hat, dass ein „Ding" nichts sei als eine Synthesis von Empfindungen durch die verbindende Form der Apprehension, also die Objectivität in eine subjective

Manipulation mit Empfindungen verwandelt hat: das ist eine sonderbare Inconsequenz. Welche Bürgschaft kann er denn für ihre Existenz haben? Bedarf er ihrer als unentbehrlicher Ursachen unserer passiven Empfindungen? Hat er uns denn nicht verboten, die Kategorie der Causalität oder jede andere auch nur einen Schritt weit über die Erscheinungen der Sinne hinaus anzuwenden? Das Festhalten solchen transscendentalen Glaubens (an Dinge-an-sich) kann nur gerechtfertigt werden als Act des Vertrauens auf eine intuitive Denknothwendigkeit, ein Vertrauen, welches aber gleichzeitig versagt wird den völlig parallelen, wo nicht identischen Annahmen (transscendentalen Wahrheiten) auf Grund dessen, dass sie nichts als eine in uns liegende intuitive Nothwendigkeit seien (I, 71 ff.).

Aus der folgenden Besprechung nachkantischer Erkenntnisstheorien will ich nur einige Bemerkungen über den positivistischen Phänomenalismus und den Spencer'schen Agnosticismus herausheben: Es ist richtig, dass wir ohne Erscheinungen nicht zu erkennen vermögen, weil jeder Erkenntnissact durch Differenzirung bedingt ist, welche für uns nur durch Veränderung äusserer oder innerer Art hervorgebracht wird. Aber daraus, dass wir ohne Erscheinungen nicht zu erkennen vermögen, folgt doch nicht, dass wir mit Erscheinungen nichts als sie selbst zu erkennen vermögen. Indem wir der Veränderungen ausser und in uns bewusst werden, enthüllen sie uns zugleich noch etwas Anderes: einen beharrlichen Grund als Correlat der Veränderungen, ohne welchen sie nicht begriffen werden könnten, und welcher alle die Gewissheit hat, welche nicht bloss zu ihrer Wirklichkeit, sondern zu ihrer Möglichkeit gehört. Die Veränderungen und das Beharrende erkennen wir nur mit und durch einander, keines von Beiden kann also einen Anspruch auf Ausschluss des Anderen haben. Noumena und Phänomena sind auf dem Erkenntnissgebiet so untrennbar verknüpft, dass sie mit einander leben oder sterben müssen. Mit Recht hat Herbert Spencer betont, dass es unmöglich sei, von Phänomenen zu reden, ohne die Annahme von Wesen, auf welche sie bezogen sind, ins-

besondere ohne sie zurückzuführen auf eine Ursache oder Macht, aus der sie entspringen. Schon unser Begriff derselben als „relativer" schliesst den nothwendigen Gedanken des „Absoluten" in sich. Aber wenn Spencer behauptet, wir können nur wissen, dass die absolute Macht ist, aber nicht, was sie ist, so kann diese Unterscheidung nicht haltbar sein. Auch wird sie von Spencer selbst nicht festgehalten; indem er das Absolute als die einige, ewige, allwissende Ursache aller Erscheinungen betrachtet, erhält er bereits eine Liste von Prädicaten, welche zwar den Forderungen der Religion noch nicht genügt, aber doch schon zu reich ist für die Behauptung des Nichtwissens. Diese negative Ontologie des Agnosticismus, welche „die höchste Realität" mit totaler Leerheit identificirt und das Unendliche im Sein zur Null im Denken macht, kann ihre precäre Position auf die Dauer nicht behaupten; sie wird entweder ihre Concessionen an den Realismus zurücknehmen und zu dem Gemeinplatz herabsinken: Alles was wir wissen sind Phänomene, oder wird zu weiteren Begriffen der unsichtbaren Ursache fortschreiten. Nicht auf die Dauer wird man es Spencer glauben, dass man gewiss sein möge, es gebe noch etwas mehr als Phänomene, dass man aber nicht sagen könne, was es sonst gebe (I, 126—132).

Das Ergebniss dieser erkenntnisstheoretischen Einleitung wird dahin zusammengefasst: Wir können nicht an das Denken gehen, ohne das Zutrauen zum Denken zu haben, dass, was unvermeidlich gedacht ist, im Einklang sei mit dem, was wirklich ist. Diese Annahme kann so wenig bewiesen, als durch irgend welchen Kriticismus widerlegt werden; sie ist die unentbehrliche Voraussetzung, das Postulat, ohne welches man überhaupt nicht an's Philosophiren gehen kann (S. 135). — Das ist in der That die Ueberzeugung des gesunden Verstandes, der sich nicht durch skeptische Schrullen in die Irre führen lässt.

Im unmittelbaren Anschluss an diese erkenntnisstheoretische Grundlegung enthält das zweite Buch, der grösste Theil des Werkes, eine Deduction der Gottesidee als der Ursache der Naturerscheinungen und als des sittlichen

Ideals, welches unser sittliches Bewusstsein voraussetzt. Es sind die Fragen, die gewöhnlich unter dem Titel: kosmologischer und physikoteleologischer und moralischer Beweis des Daseins Gottes behandelt zu werden pflegen. Ich kann hier nur eine Andeutung des reichen Inhalts dieser Untersuchung geben, welche auch auf naturwissenschaftliche Fragen mit einer Gründlichkeit eingeht, welche vielleicht Manchem bei einem religionswissenschaftlichen Werk als zu weit gehend erscheinen möchte. Indessen ist doch nicht zu vergessen, dass eben von naturwissenschaftlicher Seite heute dem religiösen Glauben die ernsthaftesten Gefahren drohen, welche damit wahrlich nicht abgewehrt werden, dass man sie ignorirt, indem man den Glauben in das Reich der idealen Gefühle rettet und das Reich des Wirklichen dem Unglauben überlässt. Diese bei uns übliche Methode ist freilich bequemer, aber man darf sich darüber nicht täuschen, dass sie nur für Solche überzeugend ist, die schon vorher überzeugt sind, dagegen jener grossen Classe der mit den Naturwissenschaften vertrauten Männerwelt, die in peinlicher Unsicherheit zwischen Zweifel und Glauben schwanken, keinerlei Hilfe und Stütze zu bieten vermag. Ich kann nicht leugnen, dass mir die tapfere Art, mit welcher der greise englische Theologe den Stier bei den Hörnern fasst und die atheistische Naturwissenschaft mit ihren eigenen Waffen bekämpft und zum Glauben zurückführt, zehnmal mehr imponirt, als die diplomatischen Künste unserer Apologeten, welche sich um den gefährlichsten Feind herumdrücken und ihre Siege nur da feiern, wo Niemand sie angreift.

Martineau geht aus von der Frage: was ist „Ursache"? In eingehender Untersuchung widerlegt er die Fassung des Causalitätsbegriffs, wie sie von Hume und Kant bis auf Mill und Comte herrschte, dass er nämlich nichts Anderes bedeute als eine Regel der zeitlichen Succession in der Ordnung der Erscheinungen, eine Regel, die nach den Einen nur aus inductiver Beobachtung entnommen und daher überall nur von bedingter Geltung sei, nach Kant aber unserem Verstand als Form des Denkens einwohne und

wenigstens auf das Material der sinnlichen Erfahrung unbedingte Anwendung finde. Der gründliche Irrthum dieser Verwechselung von Zeitfolge und Causalität wird an verschiedenen Beispielen zur vollen Evidenz gebracht. Es giebt viele Fälle von regelmässiger Succession von Erscheinungen, zwischen welchen keine Causalität stattfindet, und es giebt unzählige Causalverhältnisse, bei welchen keine Zeitfolge der Erscheinungen stattfindet, sondern Ursache und Wirkung völlig gleichzeitig sind (z. B. die Gravitation der Weltkörper). Causalität bezeichnet also nicht ein Verhältniss von vorher und nachher, sondern von Bewirkendem und Bewirktem, es ruht auf dem Gedanken der wirkenden Kraft. Bestätigt wird dies durch die Beobachtung, dass auch solche Philosophen und Naturforscher, welche die Causalität nur für eine Zeitordnung halten, in concreto doch den Begriff der Kraft nicht zu umgehen vermögen, sondern unter allerlei Wendungen zu ihm ihre Zuflucht nehmen. Die glänzendste Bestätigung aber der dynamischen Causalitätsidee liegt in der modernen Lehre von der Erhaltung und Umwandlung der Kräfte, die zur leersten Fiction würde, wenn Kraft nichts Anderes wäre als ein Name für eine subjective Ideenassociation, die wir irrthümlich für einen Nexus in der Natur der Dinge selbst hielten. — Enthält also der Begriff der Causalität den der wirkenden Kraft, so kann die weitere Frage nach dem Ursprung dieses Begriffs ihre Lösung nur erhalten aus unserer unmittelbaren Erfahrung der eigenen Thätigkeit, ihrer Wirkungen und Hemmungen. Aus der Begegnung unserer Selbstthätigkeit mit einem sie hemmenden Anderen gewinnen wir zugleich den Begriff unserer eigenen inneren und der fremden äusseren Causalität und übertragen den so von innen gewonnenen Begriff dann auch auf solche Zusammenhänge der Veränderungen ausser uns, welchen wir bloss als Zuschauer gegenüberstehen. Mit diesem ursprünglich in jeder Wahrnehmung eingeschlossenen Causalitätsbegriff ist zugleich der der Substantialität gegeben: Wie ich mein Ich als das beharrliche Subject der von mir ausgehenden Wirkungen weiss, so setze ich auch für die von mir er-

fahrenen Wirkungen ein beharrliches anderes Subject voraus, und zwar für die verschiedenartigen empfundenen Wirkungen verschiedene Subjecte, also Substanzen, die von mir und von einander verschieden sind, womit zugleich die Raumanschauung als Form der Coexistenz des Verschiedenen gegeben ist. — Aber auch beim allgemeinen Begriff Kraft können wir nicht stehen bleiben, sondern müssen auf den Willen zurückgehen, denn wir kennen sie nur aus unserer eigenen Uebung, welche nicht bloss in der Muskelthätigkeit, sondern in der inneren Initiative und Leitung derselben besteht und sonach Willensbethätigung ist. Sonach ergiebt sich als der Sinn unseres intuitiven Glaubens an Causalität: dass alle Erscheinungen ausgehen von Kraft, welche nicht phänomenal ist; dass jede Erscheinung bestimmt ist, diese und nicht jene zu sein, durch einen — unmittelbaren oder mittelbaren — Willensact; dass wir beim Gedanken an Causation durchaus auf den einen uns bekannten Typus beschränkt sind und hinter jedem Ereigniss näher oder ferner dieselbe von unserer Willensthätigkeit entnommene Idee setzen müssen. Das heisst aber so viel als: Was in der Natur geschieht, hat e i n e Art von Ursache, und diese Ursache ist Wille gleich dem unseren, und das Universum von Wirkungen ist das Product eines obersten Geistes (mind). Während nun aber die kindliche Phantasie in jedem einzelnen Ereigniss einen besonderen Willensact der bewirkenden Macht suchte, fassen sich für uns die einzelnen Ereignisse unter bestimmten G e s e t z e n zusammen, womit an die Stelle mannichfacher wechselnder Impulse wenige grosse Züge eines universalen Planes treten. Jedes Gesetz repräsentirt e i n e n Gedanken und ist die Entfaltung e i n e s umfassenden und beständigen Wollens; im Verhältniss zu seinem Ursprung ist es noch immer Willensact, im Verhältniss zu seinen Wirkungen ist es eine dynamische Constante und unveränderliche Nothwendigkeit, die sich uns, wenn wir absehen von ihrer Quelle, als „Naturkraft" darstellt. Was von der einen Seite aus gesehen eine göttliche Idee, ist von der anderen eine natürliche Kraft. Da nun die Naturgesetze ein aus unendlichen Möglichkeiten aus-

gewähltes bestimmtes System bilden und in ihrer Combination mit einander auf die Hervorbringung der lebenden Wesen führen, so müssen wir in den Gesetzen die gewollten Mittel zu den Typen der Lebewesen als den gewollten Zwecken des göttlichen Willens sehen. Jeder Gattungstypus ist ein relativer Zweck, die Menschheit der Gipfel des ganzen Systems.

Den Uebergang von hier zur Untersuchung der Teleologie in der Natur bildet eine sehr scharfsinnige Erörterung der Frage: ob wir bei der Wirkungsweise der Natur bei der Voraussetzung blinder, automatisch wirkender Kraft stehen bleiben können, oder wirklichen Willen im Hintergrund denken müssen. Dass bei den „Instincten" der Thiere ein seiner Zwecke bewusster Wille nicht vorhanden sei, ist insoweit richtig, als er unmittelbar in den Thieren selbst nicht vorhanden ist, aber was berechtigt uns, deswegen anzunehmen, dass er überall nicht, auch nicht in der letzten Ursache dieses Naturlebens vorhanden sei? Eine Zweckmässiges hervorbringende Causalität kennen wir nur als ein durch Zweckvorstellungen als Motive bestimmtes Wirken, Vorstellungen aber kennen wir nur in einem Bewusstsein; finden sich nun die bewussten Zweckvorstellungen nicht in den zweckmässig wirkenden Thieren, so sind wir nicht befugt zu behaupten, dass hier Zweckmässigkeit ohne alle zu Grunde liegende Zweckvorstellung vorhanden sei, womit jede mögliche Erklärung derselben aufgehoben wäre, sondern wir sind genöthigt, die Zweckvorstellungen in einem den Thieren selbst nicht bewussten Willen zu suchen, dessen blinde Werkzeuge sie sind. Dass der blinde Wille Schopenhauer's zur Erklärung der Naturzweckmässigkeit nicht genüge, hat v. Hartmann richtig erkannt; aber wenn er ihn durch Hinzufügung unbewusster Vorstellungen ergänzen will, so bleibt diese Correctur auf halbem Wege stehen; die auch von ihm ausgeschlossene bewusste Absicht wird sich immer wieder einstellen, so lange es zugestanden bleibt, dass bei allem zweckmässigen Wirken das am Ende erreichte Ziel den am Anfang schon wirkenden Beweggrund bildet.

In der folgenden Betrachtung der Teleologie in der Natur ist besonders hübsch der an zahlreichen Beispielen auf Grund der Darwin'schen Selectionstheorie geführte Nachweis, dass überall in den organischen Lebensprocessen eine „Auswahl“ des Richtigen unter unendlich vielen anderen Möglichkeiten stattgefunden habe, wobei die Annahme eines sich immer wiederholenden glücklichen Zufalls als eine bis zur Unmöglichkeit sich steigernde Unwahrscheinlichkeit sich erweise. Es würde viel zu weit führen, wollte ich den reichen Ausführungen des Verfassers hier in's Einzelne nachgehen; nur wenige Bemerkungen mögen noch hervorgehoben werden, mit welchen er den gegen den teleologischen Theismus erhobenen Vorwurf des „Anthropomorphismus“ zurückweist (I, 336 ff.). Ob man das Princip des Universums als Geist oder als Leben oder als Stoff (mechanische Kraft) denke, in jedem Fall ist der Mensch selbst nach irgend einer Seite seines Wesens der Ausgangspunkt; der Anthropomorphismus, der Biomorphismus und der Hylomorphismus unterscheiden sich nur dadurch, dass die letzteren von den niedersten, der erste von der höchsten Auffassung des Menschen ausgehen. In jeder Doctrin ist es unser Mikrokosmos, von dem aus wir den Makrokosmos zu erklären haben. Man modificire sie, wie man möge, alle causalen Begriffe sind von innen geboren, als Reflexe unserer persönlichen oder animalischen oder physischen Activität, und die strengste Wissenschaft ist in diesem Sinne ebenso anthropomorphisch wie die idealste Theologie. Ein Grund gegen die Uebertragung menschlicher Geisteseigenschaften auf Gott kann auch nicht in dem Begriff des „Unendlichen, Absoluten“ liegen. Denn würde dieser monistisch gedacht, so wäre mit der Absorption alles Endlichen in dem All-Einen nicht bloss jedes bestimmte Prädicat des letzteren, sondern auch jede Möglichkeit unseres Denkens desselben aufgehoben, unser Sein und Denken selbst würde dabei zum unerklärlichen Schein. Wird dagegen das Unendliche und Absolute als der Correlatbegriff gedacht, der die Beziehung zu dem von ihm unterschiedenen Endlichen nicht aus-, sondern einschliesst, so hindert nichts,

in ihm dieselbe Ursächlichkeit, denselben denkenden Willen anzunehmen, wie in uns. Im Gegentheil, ein Unendliches, von welchem diese Attribute verneint würden, würde nur dem endlichen Wesen, von welchem sie zu bejahen sind, untergeordnet sein. Dabei bleibt freilich immer zwischen einem ewigen und einem sterblichen Wesen, einem von selbst Existirenden und einem von geliehener Kraft, einem ewig vollkommenen und einem sich vervollkommnenden Geist, einem über der Sphäre der Versuchung und einem innerhalb derselben stehenden Willen eine so weitgehende Verschiedenheit, dass Vorsicht in der Vermenschlichung der religiösen Begriffe geboten erscheint. Auch die Meinung, dass ein Zwecke denkender Gott „ausserweltlich" sein müsse, hat keinen Grund. Der Theismus ist nicht gehindert, alle kosmischen Kräfte als verschiedene Weisen seiner bewussten Causalität und das Ganze der Natur als Entwicklung seines Gedankens zu betrachten. Hat die Kirche eine allgegenwärtige göttliche Mitwirkung mit dem Wirken der secundären Ursachen angenommen, so ist es nur ein kleiner Schritt, diese als die Formen seines Wirkens selbst zu denken. Wird die Ordnung der Natur in das Leben Gottes selbst verlegt, so wird sie darum nicht unfähig, ein Object seines Intellects und Willens zu sein. Nur ist bei dieser Immanenz Gottes zur Sicherung eines haltbaren Theismus der doppelte Vorbehalt zu machen: dass für die Persönlichkeit der geschaffenen Geister Raum bleiben muss und dass über die Grenzen der wirklichen Welt hinaus noch eine Unendlichkeit von Möglichkeiten für Gott vorhanden sein muss (S. 350).

Nachdem durch die bisherige Deduction von der Betrachtung der Natur aus Gott als die höchste, denkende und wollende Ursache erschlossen ist, wendet sich nun die Untersuchung zu dem sittlichen Wesen des Menschen, um von hier auf Gott als das sittliche Ideal des Guten zu schliessen. Mit derselben Nothwendigkeit und Gewissheit, mit welcher wir unsere eigene Ursächlichkeit auf andere Ursachen ausser uns und zuhöchst auf Gottes Ursächlichkeit beziehen, erkennen wir auch aus unserer sittlichen Er-

fahrung eine objective Autorität, welche in letzter Instanz nur die des vollkommen Guten oder Gottes sein kann. „Ich erkenne keinen logischen Vorzug, dessen sich der Glaube an endliche Dinge um uns her über den Glauben an die unendliche und gerechte Ursache von Allem rühmen könnte“ (II, 3). Hier war nun vor Allem die sittliche Grundthatsache als Bewusstsein unbedingter Verpflichtung festzustellen und die Zurückführung derselben auf gesellschaftliche Nützlichkeitsmotive zurückzuweisen. Vortrefflich ist die Kritik dieser durch James Mill am consequentesten durchgeführten utilitaristischen Theorie. Ihr erster Satz: „Selbstliebe oder die Vorstellung eigener Lust ist die einzige Triebfeder des Handelns“ wird widerlegt durch die klarsten Thatsachen nicht bloss des menschlichen, sondern schon des thierischen Lebens. Aber gesetzt auch, er wäre wahr, so würden doch die weiteren darauf gebauten Sätze falsch sein: dass das collective Selbstinteresse die öffentliche Forderung von Handlungen aufstelle, welche dem Handelnden unangenehm sind, und dass die Aneignung dieser öffentlichen Forderung durch den Einzelnen das Gewissen ausmache. Es heisst, wie Martineau treffend bemerkt, die Wahrheit der Gewissensstimme, dieses inneren Selbstgerichts, gänzlich entstellen und verfälschen, wenn man sie nur zum Echo der Stimme der interessirten Gesellschaftsmajorität macht. Letztere könnte zwar einen nöthigenden Zwang auf den Einzelnen üben, aber dieses Müssen ist ganz etwas Anderes als das Sollen des Pflichtgefühls. Letzteres lässt sich auch vernehmen, wo die Gesellschaft schweigt, ja es widerspricht unter Umständen ihrem Urtheil und beweist damit seinen originalen und übermenschlichen Ursprung [1]).

Der Dualismus der Wahrnehmung, so fasst Martineau das Ergebniss zusammen, welcher uns vor eine objective Welt stellt, und der Dualismus des Gewissens, welcher uns

1) In breiterer Ausführung hat Martineau diese Gedanken in seinem früheren Werk: Types of Ethical Theory II dargestellt. Auch in Green's Prolegomenen zur Ethik findet man Treffliches hierüber.

vor einen objectiven höheren Geist stellt, haben ganz analoge Gründe. Die religiöse Wahrnehmung ist nicht in dem blossen Factum enthalten, dass es Werthunterschiede unter unseren inneren Triebfedern des Handelns giebt, sondern in dem weiteren Factum, dass die höheren unter diesen Anspruch auf unseren Willen machen mit einer Autorität, welche über uns ist und welche sie als blosse Boten ihrer selbst darstellt. Es ist das specifische Gefühl der Pflicht, welches eine zweiseitige Beziehung bildet und zur Illusion würde, wenn es nicht seinen Haltpunkt fände in dem, welchem wir Gehorsam schulden. Mit anderen Worten: das Sittengesetz erhält erst seinen vollen Sinn, wenn es personificirt gesehen wird in einem vollkommenen Geist, welcher es uns mittheilt und ihm Kraft giebt über unsere Affecte, hinreichend, um uns in die göttliche Gemeinschaft zu ziehen. Wie könnte es sonst unsere ganze Persönlichkeit so überragen? Wenn unsere Menschheit das Höchste wäre und jenseits ihrer das stumme Nichts läge, wie könnten dann diese Stimmen von oben unser Herz in Ehrfurcht beugen? Sie bezeugen den Willen eines Höheren, der uns gebietet zu fühlen, wie er fühlt, und zu werden die Werkzeuge seines Gedankens, eines Wesens, welches, von übermenschlicher Höhe uns berufend, nicht weniger sein kann als ein bewusster Wille, ein persönlicher heiliger Geist, und welches als Geber eines Gesetzes, welches für alle vernünftigen Wesen gilt, allgemeiner höchster Wille ist. Hier nur findet die objective Autorität, von welcher das Gewissen spricht, ihre Erklärung und letzten Ursprung; hierher sehen wir uns geführt, je mehr unsere Selbsterkenntniss sich vertieft, unser sittliches Ideal sich erhöht und erweitert. Gleichviel, ob man dies nenne eine „unmittelbare Anschauung“ Gottes in den Erfahrungen des Gewissens, oder ob man es nehme für eine aus ihren Thatsachen gezogene „Schlussfolgerung“: es ist die in ihnen liegende Wahrheit, dem Einen mittelbar fühlbar in ihrem heilig-mystischen Charakter, dem Andern unmittelbar aus ihnen sich enthüllend und ihn zum Seher Gottes machend mehr als zum Vernünftler über Gott. So wie so, die Constitution unserer sittlichen Natur

wird nur begreiflich als lebendige Wechselbeziehung zu einer objectiven Vollkommenheit, welche das Universum mit heiligem Gesetz durchwaltet (II, 30).

Ich konnte mir nicht versagen, diese schönen Sätze in wörtlicher Uebersetzung wiederzugeben. Sie enthalten ganz auch meine Ueberzeugung, und ich meine, man könne sie nicht laut genug in dieses Zeitalter hineinrufen, das in seiner gottlosen Klugheit sich weise dünkt, während es das A und O aller wahren Weisheit vergessen und verlernt hat: Ehrfurcht vor dem, was über uns ist!

Die Gotteslehre nimmt in beiden religionsphilosophischen Werken, über die ich hier berichte, weitaus den grössten Raum ein; mit Recht, da sie entschieden der Angelpunkt der Religion überhaupt und der heutigen Apologetik insbesondere ist. Es folgt dann noch beiderseits eine Theodicee oder Lehre von der Vorsehung und ihrem Verhältniss zum Uebel, bei Martineau auch diese sehr stark in's Detail gehend, bei Rauwenhoff sich mehr auf die Grundzüge der religiösen Weltanschauung beschränkend, welche sich in dem klassischen Bibelwort Röm. 8, 28 zusammenfassen. Dann folgen bei Rauwenhoff noch kurze Erörterungen des Erlösungs- und Unsterblichkeitsglaubens; letzterer wird von ihm in dem Sinne besprochen, dass er zwar nicht beweisbar, aber auch nicht widerlegbar und jedenfalls eine praktisch wohl begründete Hoffnung sei, während Martineau auch hier zuversichtlicher dem ahnenden Gemüth mit der denkenden Reflexion secundirt. Vorher noch hatte er in einem langen Capitel die Frage des Indeterminismus und Determinismus, und zwar zu Gunsten des ersteren behandelt; ein Capitel, das mir mehr in die Ethik als in die Religionsphilosophie zu gehören scheint. Auffallend ist mir, dass in beiden Werken die so wichtige Lehre von der Offenbarung ganz zu vermissen ist; dieser Begriff bildet in allen Religionen einen so wichtigen, ja fundamentalen Bestandtheil, dass die Frage nach seiner Bedeutung und Wahrheit, wie man sie nun auch beantworten möge (bei Rauwenhoff dürfte die Behandlung derselben besonders schwierig, aber

auch um so interessanter werden), jedenfalls in einer Religionsphilosophie nicht fehlen sollte. — Das Schlusscapitel Rauwenhoff's handelt vom Cultus und der religiösen Gemeinschaft; dem ersteren gegenüber herrscht eine wohlthuende Milde, welche das Recht jeder Cultusform, in welcher sich ein lebendiges religiöses Bedürfniss zu genügen sucht, anerkennt; dagegen wird die religiöse Gemeinschaft in ihrer geschichtlichen Form als „Kirche" einer sehr strengen Kritik unterzogen und ihr gegenüber das Ideal der freien und kleinen Gemeinden als das Einzige, was ein Recht und eine Zukunft habe, erhoben. Er berührt sich hierin sehr nahe mit dem Herrnhutischen Gemeindeideal in den Schleiermacher'schen „Reden". Aber hätte die Volkskirche mit ihrer hohen Mission der sittlichen Volkserziehung nicht doch vielleicht eine billigere Beurtheilung verdient? Ist sie nicht auch ein wesentliches Organ der realen „sittlichen Weltordnung"?

Die Kirchen und die Entwicklung der Cultur.

Von

Prof. D. Dr. Dorner.

Den Einfluss der Kirche auf die Cultur der Völker zum Gegenstand einer Betrachtung zu machen, erfordert weit mehr, als man in dem Rahmen eines Aufsatzes sagen kann; auf der anderen Seite ist dieses Thema ein so wichtiges und in die Kämpfe der Gegenwart eingreifendes, dass es sich doch verlohnen mag, auch einige Bemerkungen über diesen Gegenstand hier vorzutragen, welche vielleicht dazu dienen können, denselben von einer eigenthümlichen Seite zu betrachten. Ich glaube das um so mehr wagen zu dürfen, als ich dieses Thema schon in ausführlicherer Weise in meiner Schrift über Kirche und Reich Gottes behandelt habe, zu der ich hier einige Ergänzungen beifügen möchte.

Es sei gestattet, zuerst mit einigen Worten die historische Entwicklung[1]) des Verhältnisses von Kirche und Cultur zu berühren, um sodann bei einer Betrachtung des gegenwärtigen Stadiums dieser Frage stehen zu bleiben.

Die christliche Kirche ist nicht sofort als einheitlich organisirte Kirche in die Welt getreten. Vielmehr begann sie ihr Dasein in Gemeinden, die unter einander in engerem oder loserem Verhältniss standen, deren Band nicht in der Organisation, sondern in der Gemeinsamkeit des Glaubens gegeben war, das übrigens durch den Gegensatz der palästinensischen Kirche und der Heidenkirchen oder des Juden-

1) Die historische Skizze verzichtet auf den Beweis im Einzelnen. Vielleicht gelingt es mir, denselben in einer Geschichte der Ethik nachzuholen, zu der ich Vorarbeiten gemacht habe.

christenthums und Paulinismus noch lockerer erschien. Was sie dennoch verband, das war der gemeinsame Glaube an Christus, als den, welcher Gott als den Vater geoffenbart hat, der die Sünden vergiebt, der den Zwiespalt zwischen Gott und den Menschen gehoben und eben daher ein Reich der Liebe gegründet hat; weil der ethische Gott die Menschen beseelt, sind sie selbst ethisch bestimmt oder das Christenthum erweist sich als teleologische Religion, ethische Religion, welche dem Menschen sittliche Kraft durch die Versöhnung mit dem ethischen Gott verleiht. Was aber sofort in den christlichen Gemeinden Meinungsverschiedenheiten hervorrief, das war die Stellung zu der bisherigen Entwicklung der Religion im Judenthum und weiterhin die Stellung zu der bisherigen Cultur überhaupt. Zwar stimmten zunächst noch Alle darin überein, dass das Wesen dieser Welt vergehe und dass jenes Reich nur in die Erscheinung voll treten könne, wenn Christus zurückkehre und dieser Weltäon aufhöre, was man in unmittelbarer Nähe bevorstehend sich vorstellte. Hierin lag eine Verurtheilung der bisherigen Weltentwicklung und eine ablehnende Stellung zu derselben. Sie muss umgewandelt werden durch einen göttlichen Act, um das Vollkommene darstellen zu können. Diese Auffassung verband sich indess mit einer anderen, welche für den — allerdings nur kurzen — Bestand dieser Welt die Frage in den Vordergrund stellte, ob man sich an die jüdische Religion eng anzuschliessen habe, oder nicht. Die Frage war dabei nicht die, ob das Alte Testament als Offenbarung gelten könne — das stand für Alle ausser Zweifel — sondern die, ob die alttestamentliche Offenbarung, insoweit, als sie das jüdische Volk durch das Gesetz als nationale Theokratie geordnet hatte, noch verbindlich sei oder nicht. Das Judenchristenthum meinte dies, das Heidenchristenthum und sein Vertreter Paulus lehnte dies ab. War nun aber einmal der Paulinismus im Wesentlichen durchgedrungen, so war die Stellung zur alttestamentlichen Religion eine freie geworden und man wusste dies mit der Anerkennung des Offenbarungscharakters des Alten Testaments so zu vereinigen, dass man die in Alexandrien bräuchliche Weise

der Exegese sich aneignete. Hiermit war man aber schon mit dem Hellenismus in starke Berührung gekommen und es verstand sich schliesslich von selbst, dass, nachdem die Kirche sich dem Universalismus auch formell durch Ablehnung des jüdischtheokratischen Charakters zugewendet hatte, nun die wesentliche Frage wurde, wie man sich zu der hellenisch-römischen Cultur stellen solle. Paulus zwar schreibt an die Corinther: Ich predige Christum den Gekreuzigten, den Griechen eine Thorheit und den Juden ein Aergerniss. Allein nicht nur er selbst hat in der Ausführung des christlichen Inhalts hellenische Elemente, sondern noch weit mehr drang der Hellenismus in seine Schule ein, so sehr, dass seine specifisch mit Bezug auf das Verhältniss zum Gesetz ausgeführte Versöhnungstheorie sich verwischte, und mehr und mehr das Evangelium eine hellenistische Färbung annahm, was von dem vierten Evangelium sich kaum in Abrede stellen lässt, und ebenso wenig von dem Hebräerbrief und der ihm verwandten Literatur. Auch konnte es in Bezug auf die Entwicklung des Christenthums nicht gleichgültig bleiben, dass erst das römische Reich mit seiner gleichmässig durchgeführten Cultur und seinem grossartigen Rechtsbau es war, welches, in seiner Art auch universalistisch, die rasche Ausbreitung ermöglichte und gerade gegen ein übereifriges Judenthum schon Paulus selbst Schutz gewährt hatte, wie auch die primitiven Verfassungszustände der Gemeinden sich mindestens theilweise an das Vorbild von Genossenschaften scheinen angeschlossen zu haben. Das Christenthum erscheint nun als eine Synthese des alttestamentlichen Schöpfergottes und seiner heiligen Erhabenheit mit der Auffassung, welche das gleiche Wesen in Gott und dem Menschen anerkennt, mit dem Gott, der selbst Fleisch wird. Die polytheistischen Religionen der Hellenen und Römer enthielten mehr die Wesensgleichheit, die Verklärung des Menschlichen zum Göttlichen, während die hebräische Religion mehr den Abstand von Gott aufrecht erhielt in ihrem stricten Monotheismus. Indess wurde diese Synthese auf dem ethischen Wege vollzogen; auf Grund des ethischen Zwiespalts zwischen Gott und Welt

wird die Versöhnung durch Aufhebung dieses Zwiespalts erreicht. Nicht bloss Gottes Wille wird offenbar, sondern Gott selbst als ethischer will in Christus in dem Menschen Wohnung machen, ihn mit seinem Geiste erfüllen; die Willenseinheit ruht auf der Wesenseinheit, die durch die Sünde gestört ist. Die Anlage des Menschen für die Einheit mit Gott kommt nun erst auf ethischem Wege zu ihrer Verwirklichung. Das Einssein Gottes und Christi, sowie seines Geistes mit der Jüngergemeinde, aus dem die Liebesbethätigung hervorgeht, ist das Ideal des Johannesevangeliums. Je weiter sich nun die Gemeinschaft der Christen ausbreitete, um so mehr musste sie aus der anfänglichen Concentration heraustreten, um so mannigfaltiger wurde die Berührung mit der Welt, um so mehr trat an die Stelle der freien Darstellung im Cultus, die der religiösen Erregung überlassen blieb, eine bestimmte Organisation desselben und damit auch eine strictere Organisation der Gemeinden und ihrer Verbände. Die Anfänge dazu finden sich schon in der neutestamentlichen Literatur der Pastoralbriefe. Je mehr sich die Kirche ausbreitete, um so mehr bedurfte sie eines äusseren Zusammenhaltes, auch gegenüber den geistigen Strömungen, die sich in die Gemeinde eindrängten und Verwirrung anzurichten drohten, wie die libertinistischen Gnostiker. So kam es darauf an, auch den Mitgliedern der Gemeinden in Lehre und Sitte eine Directive im Concreten zu geben, wie wir dieselben in den Ausführungen des Colosser-, Epheserbriefes und der Pastoralbriefe finden, welche Pflichtentafeln zusammenstellen.

Wenn nun auch die Erwartung der Parusie weiter zurücktrat, so blieb die alte Ueberzeugung doch noch bestehen, dass diese Welt dem Untergang geweiht sei und einer neuen Welt Platz machen müsse. Die Richtung blieb doch eine überweltliche, transcendente und das um so mehr, je mehr die Gemeinden Verfolgungen ausgesetzt waren. Je mehr Heidenchristen dem neuen Glauben gewonnen wurden, um so mehr wurde die Absteckung von Grenzen, die äussere energische Zusammenfassung der Gemeinden eine Nothwendigkeit, und um so weniger ist es zu verwundern, wenn in der Entwicklung der Kirche eine gegen

das Heidenthum ablehnende und transcendente Richtung sich geltend machte, zumal eine weltflüchtige Geistesrichtung auch nichtchristliche Kreise weithin bestimmte. Und doch auf der anderen Seite ging das Christenthum, wie oben angedeutet, principiell eine gewisse Verbindung mit dem Hellenismus ein, was sich nicht bloss in der Ausbildung der Lehre, sondern nicht minder auch in der Ethik geltend machen musste, sofern die Stellung zu der bisherigen Cultur keine durchaus feindliche war. Es würde zu weit führen, den Beweis zu liefern, dass schon im Neuen Testament neben der Verurtheilung des antiken Lebens und gewissen weltflüchtigen Sätzen sich die Anknüpfung an die bisherige Cultur in Anerkennung des Staates, des socialen Lebens, der Arbeit, der Standesunterschiede, der Ehe zeigte. Das Urchristenthum hatte also nach seiner Verbindung mit dem Hellenismus erst recht ein doppeltes Antlitz angenommen.

Mir kommt es hier besonders darauf an, zu skizziren, wie die weltfreundliche Richtung sich immer mehr in der griechischen Kirche geltend machte, die Verbindung mit dem Hellenismus immer energischer wurde, und die Kirche trotz ihrer fortschreitenden Organisation in Abhängigkeit vom Staate im Byzantinismus brachte, während man doch zugleich zugeben muss, dass die so bestimmte Cultur des byzantinischen Reiches eine weit von der hellenischen differente und doch christlich bestimmte ist; wie aber auf der andern Seite die der bisherigen Entwicklung abgewendete Richtung sich ebenfalls auf das Energischste bethätigte und mit abendländischer Willensenergie schliesslich eine eigene Gestaltung der Welt versuchte, welche ihre dualistische Stellung gegen die vorchristliche Cultur stets im Princip festhielt und in der römischen Kirche des Mittelalters eine christliche Welt unter der alleinigen Herrschaft der Kirche zur Darstellung zu bringen suchte. Kurz, die eine Richtung endete im Byzantinismus, die andere im Papismus.

Ein Justinus Martyr mag als einer der hervorragendsten frühesten Vertreter der ersten Richtung genannt werden; er verwendet die stoische Lehre vom Logos, um die vorchristliche und christliche Entwicklung möglichst

nahe an einander zu rücken. Die Alexandrinische Schule des Clemens und Origenes setzte diese Tendenz energisch fort; Clemens in Bezug auf die Ethik so, dass er die antike Ethik nicht verwirft, sondern umbildet, Origenes so, dass er das Christenthum mit dem Platonismus verbindet, den Glauben zum Erkennen erheben und die Reinigung der Seele durch Erhebung über die sinnliche Sphäre, durch Vergeistigung nach Christi Vorbilde zu Stande bringen will. Durch die Erkenntniss der Wahrheit, welche durch das rechte sittliche Verhalten des freien Willens gewonnen wird, wird die Erlösung vollzogen. Eben diese Erkenntniss der Wahrheit ist die Hauptsache, durch welche wir aus der Vergänglichkeit gehoben an der Unsterblichkeit Theil haben, und das ist ein hellenischer Zug. Aber diese Wahrheit ist nicht abstracte, sondern sie ist in der Offenbarung Christi gegeben, daher hier sich die Erkenntniss auf Gott und Christus richtet. Gott wurde Mensch, damit wir vergottet werden, sagt Athanasius, in der rechten Erkenntniss ist die Möglichkeit gegeben, göttlicher, unsterblicher Natur theilhaft zu werden. Man strebt danach, die Welt als eine Einheit aufzufassen, die durch den Fall zerstört ist, der nicht bloss sittliche, sondern kosmologische Folgen hatte. Aber derselbe Gott, der schafft, erlöst und vollendet die Welt. Die Idee der Einen Menschheit, welche durch den Fall in Irrthum verstrickt ist, soll wieder hergestellt werden, die Menschheit soll in den Besitz der Wahrheit kommen, welche zugleich die wahre Wirklichkeit und Wesenheit ist und Unsterblichkeit durch ihren Besitz verbürgt. Das trinitarische Dogma, in welchem diese Zeit den Kern ihrer Ueberzeugungen zusammenfasst, spricht das Interesse aus, dass der Logos, der uns erlöst, uns erlösen kann, weil er Gott ist, der Geist, der uns beseelt, uns erleuchten und beseelen kann, weil er Gott ist. Diese trinitarische Lehre, hat man gesagt, drücke die Synthese des semitischen Monotheismus und des hellenischen Polytheismus aus. Und das ist richtig, es ist in ihr zum Bewusstsein gebracht, dass die Eine Gottheit der Menschheit nicht fremd sei, dass in der Gottheit die Menschheit aufbewahrt sei und mit ihr eins werden könne, ohne in ihr unterzugehen. Gott und Mensch sind gleichen Wesens;

Gott theilt sich dem Menschen voll mit, deshalb soll nach Athanasius der Logos und der Geist auch eine Hypostase Gottes sein. Dass dieser Gedanke zugleich eine kosmologische Färbung annahm, entsprach dem hellenischen Geiste[1]). Die Welt wurde so als Einheit erfasst, wie die Menschheit Eine sein sollte. Der Zwiespalt zwischen Gott und Welt wird in Christus als gehoben betrachtet; das eben ist das charakteristisch Christliche, dass Christus seine mittlerische Stellung als der Logos behauptet, der zugleich bei der Schöpfung wie bei der Erlösung betheiligt ist. In ihm wurde die Einheit Gottes und des Menschen, ja der Welt angeschaut und so richtete sich vor Allem die weitere Speculation auf die Christologie, in welcher die Hauptfrage die Vereinigung des göttlichen und menschlichen Wesens betraf; denn in der Erkenntniss hiervon lag für die Zeit der Kernpunkt des Christenthums. Es entsprach nun allerdings dem Hellenismus, wenn man die Kategorien der göttlichen und menschlichen Natur anwandte. Doch darf man nicht übersehen, dass die eine Richtung, welche die Antiochener vertraten, die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in der Willensrichtung der menschlichen Seite fanden, also eine ethische Vermittelung suchten, während die alexandrinisch-monophysitische Richtung mehr der mystischen Vereinigung beider Naturen unter Verkürzung der menschlichen zuneigte, die Kirche dagegen weder die ethische Seite, noch die natürliche Vereinigung aufgeben wollte, ohne freilich eine klare Auffassung geben zu können. Es ist aber durchaus erforderlich, dass man sich diese trinitarisch-christologische Stellung der Kirche vergegenwärtigt. Sie bewegte die Geister, das Christenthum wird als das Innewerden der Wahrheit aufgefasst, dass wir durch die Erkenntniss Christi, des menschgewordenen Logos, selbst vergottet und göttlicher Natur theilhaft werden. Aber Nichts war natürlicher, als dass, je mehr man die kirchliche Lehre in's Feine fixirte, um so mehr das Volk auf das Glauben angewiesen war, die Kirche also dafür sorgen

1) Vgl. übrigens schon den Hebräer-, Epheser- und Colosserbrief, sowie das Johannesevangelium.

musste, die Tradition der rechten Lehre zu haben, und das wurde in fortschreitendem Masse durch ihre Organisation garantirt, die byzantinische Kirche will vor Allem rechtgläubig sein. Dem entsprach es nun vollkommen, wenn sie als eine mehr theoretische Macht, nachdem der Staat christlich geworden war, in die Hand des Staates gerieth. Für den Staat wurden die kirchlichen Fragen nun ebenfalls capitale Fragen; aber da die staatliche Macht in den Lehrprocess einzugreifen sich gewöhnte, war eine Mechanisirung desselben die unvermeidliche Folge. Dass übrigens diese der antiken Welt mehr befreundete Richtung mit dem Staate in ein freundliches Verhältniss treten musste, verstand sich von selbst, auch abgesehen von der Schwäche der Kirche, welche dieselbe als überwiegend theoretische Macht, die in Lehrstreitigkeiten zerrissen war, dem Staat in die Arme trieb.

Blickt man von dem mit theologischen Streitfragen sich abgebenden Staatswesen auf die Sittlichkeit, welche sich für die Einzelnen ergab, so ist dieselbe überwiegend religiös gerichtet; der Mensch kann durch seine Freiheit, wenn er nur die Erkenntniss der Wahrheit gewonnen hat, vergottet werden. Die strengen Forderungen des Anfangs konnten, je mehr die Räume der Kirchen sich füllten, um so weniger voll aufrecht erhalten werden. So bildete sich bald eine doppelte Form der Ethik; eine populäre und die streng religiöse in der Beschaulichkeit des Mönchthums, das, je mehr die Lehre Sache weniger Bevorzugter wurde, um so mehr in das Mysterium sich zurückzog und mit den neoplatonischen Idealen sich erfüllte. Die Ruhe der Beschaulichkeit galt als das höchste Ziel[1]). Aus der Schrift des Chrysostomus über das Priesterthum geht deutlich hervor, dass auch an die Cleriker grössere Ansprüche gestellt wurden, als an das Volk. Aber immerhin kann man nicht bestreiten, dass die Moral in der griechischen Kirche doch darin ihren universalen Charakter bewahrt, dass sie den Werth des Menschen überhaupt zum Bewusstsein bringt, seine

1) Den Unterschied des griechischen und römischen Mönchthums hat Gass in seiner Geschichte der Ethik trefflich entwickelt.

Fähigkeit durch den Kampf mit dem Sinnlichen seine Gottebenbildlichkeit zu beweisen, da durch die Offenbarung in Christo, durch die Verbindung mit dem menschgewordenen Logos sein Ziel ihm vor Augen steht und erreichbar ist. Dabei wird an die hellenische Ethik angeknüpft nicht nur von Clemens, sondern ebenso von Basilius, Theodoret u. A., bis zu Johannes von Damaskus. Hatten die Griechen im Grossen die Meinung gehabt, wenn man die wahre Erkenntniss habe, so werde man auch sittlich sein, so nahmen die griechischen Väter an, dass wir durch die Erkenntniss der Offenbarung in den Stand gesetzt werden, von unserer unverlorenen Freiheit Gebrauch zu machen, um uns über das sinnliche Verderben und den Tod zu erheben. Hatte aber in der hellenischen Welt sich naturhafte Theurgie daneben geltend gemacht, so bleibt es auch für diese Entwicklung charakteristisch, dass daneben namentlich in der späteren Zeit zugleich Gewicht auf die Durchdringung der Natur mit göttlichen Mächten gelegt wird und stets neben der Freiheit die Naturwirksamkeit hervorgehoben wird, neben der Freiheit Magie der Gnade. Doch bleibt diese Ethik überwiegend persönlich gehalten und legt auf die Gemeinschaft geringen Werth[1]), worin sich die Würde der sittlichen Person zugleich offenbart. Um so mehr aber ist es begreiflich, dass die Kirche hier nicht dieselbe Macht entfaltet wie im Abendlande, und dass sie an die Gemeinschaft des Staatslebens sich anlehnt, das die Aufrechterhaltung der wahren Lehre, von der das Heil abhängt, zu einer seiner ersten Aufgaben zählt, so dass man insoweit auch von einer Christianisirung des Staates reden kann, als er sich diese Aufgabe stellt, freilich auch, um die Kirche als Mittel zur Pflege der Brauchbarkeit seiner Staatsbürger zu verwenden. Es war durch Verbindung mit dem hellenischen Geiste eine eigenthümliche Gestaltung des Christenthums ebenso gelungen, wie unter dem Einfluss des Christenthums eine hellenisch bestimmte christliche Cultur geschaffen

1) Nur sofern sich in der Kirche die Tradition der wahren christlichen Erkenntniss fortpflanzt, hat sie Bedeutung.

war, welche zur Zeit ihrer Blüthe eine grosse und reiche Literatur entfaltete, der sich auch eine eigenthümliche Entfaltung der Kunst, in Anlehnung an die Antike, der Baukunst und Malerei insbesondere, ebenso auch der Poesie anschloss, welche den charakteristischen Stempel dieser neuen Cultur trug. Der Abschluss des römischen Rechtes durch Kaiser Justinian ist ein Beweis, wie hier das grossartigste Product der römischen Cultur mit dem insofern christlich bestimmten Staate sich verband, als in ihm die Kirche mit ihren Instituten eine rechtliche Stellung gewonnen hatte und das Dogma zum Staatsgesetz erhoben war, als ferner auch in den Rechtsbestimmungen selbst manche Härte des altrömischen Gesetzes in Bezug auf die Stellung der Sklaven, Frauen, theilweise freilich schon unter dem Einfluss der römischen aequitas, in Bezug auf das Erbrecht aber auch Einiges erst durch Justinian gesetzlich gemildert war. Nimmt man noch hinzu, dass der Einfluss der rechtlich anerkannten Kirche sich in der Ausbreitung milder Stiftungen mannigfaltig offenbarte, wie z. B. Basilius der Grosse ein Hospital gründete, so wird man zugestehen müssen, dass hier eine eigenthümliche Culturwelt sich gebildet hatte.

Ganz andersartig entwickelte sich jene andere oben angedeutete Richtung. Dieselbe erscheint im heftigsten Gegensatz gegen die alte Cultur und setzt ihr zunächst die Erwartung eines neuen Reiches entgegen; im pastor Hermae wird der Staat als teuflisch bezeichnet, in den Briefen des Ignaz erscheint eine hoch gespannte Freude am Märtyrerthum, Tertullian hat einen grossen Theil seiner Bedeutung in der grossen Energie, mit der er die heidnischen Sitten, ja die ganze Cultur als ein christlicher Cyniker bekämpft und an die Stelle davon eine christliche Ethik setzt, welche sich besonders auf das Hervortreten des christlichen Geistes in der äusseren Erscheinung nach allen Seiten hin bis auf die Kleidung, im Fernhalten von aller römischen Cultur und vom Staate bezieht. An ihn schlossen sich die an, welche für die selbständige Constituirung der kirchlichen Organisation eintraten, Cyprian, Optatus v. Mileve, Augustin. Hier trat an die Stelle des Staates die organisirte

Kirche; noch Augustin bezeichnet den römischen Staat als eine Civitas diaboli. Der wahre Staat ist der Gottesstaat, der in der über den Erdkreis ausgebreiteten Kirche zur Erscheinung kommt. Die Aufgabe der Erziehung kommt nur der Kirche zu; sie ist Heilsanstalt, ausser der kein Heil ist. Das Kirchenthum ist hier überwiegend praktisch gerichtet; die Lehre tritt zurück gegen die erziehliche Aufgabe. Der Verfall des römischen Reiches machte die abendländische Kirche unabhängiger, und wenn auch noch zu Augustin's Zeiten der römische Bischof keineswegs die Provinzen seiner Herrschaft unterworfen hatte, so vollendete sich diese Entwicklung, nachdem einmal die kirchliche Institution sich als die alleinige Hüterin der Sittlichkeit und natürlich einer einseitig religiösen Sittlichkeit hingestellt hatte. Die Gnade thut Alles und die Kirche ist die Vertreterin dieser Gnade. Auch hier ist die höchste Form der Sittlichkeit die rein religiöse, welche von der Welt sich zurückzieht. Und doch hat dieses abendländische Mönchthum einen theilweise anderen Charakter als das oben erwähnte morgenländische; es ist auf das praktische Leben, nicht bloss auf theoretische Beschaulichkeit gerichtet, wie im Orient. Die Cultur des Bodens, die Pflege selbst der Wissenschaften macht sich dieses Mönchthum zur Aufgabe und wird dadurch ein wesentlicher Culturfactor. Wer aber nicht Mönch ist, der ist an die Kirche gebunden, an den Priester, der ihm das Heil vermittelt. Die weltliche Thätigkeit, das Leben in der Ehe, der Staat, das Eigenthum muss erst durch die Kirche geheiligt werden. Es ist nicht zu leugnen, dass es der römische Geist ist, welcher sich der Kirche bemächtigt. Sie ist welterobernd, sie kann gegen die Widerspenstigen Gewalt brauchen. Cogite intrare hat Augustin ausgesprochen.

Diese Geistesrichtung vollendet sich im Mittelalter in der Zusammenfassung der Kirche durch die grossen Päpste, welche die oberste Quelle auch der staatlichen Auctorität sein wollen. Die Kirche wird eine göttliche Rechtsanstalt und bildet immer mehr ein eigenes Recht aus. Zur Zeit der Kreuzzüge kam diese Entwicklung auf die Höhe.

Bologna wurde eine Universität für das kanonische Recht, die Kirche ist es, die die ganze Cultur beherrscht und sich unterordnet; vor Allem zeigt sich dies darin, dass sie die Einheit aller Nationen repräsentirt; sie hat Eine officielle Sprache, welche die des Cultus und der Gelehrten ist. Sie wusste die europäischen Völker zu einer Einheit zu verbinden, zu Einer Völkerfamilie, indem sie Alle ihrem Interesse einheitlich unterordnete; sie hatte nicht nur die Germanen der Cultur gewonnen, sie war es, welche der gesammten Cultur des Abendlandes den einheitlichen Stempel aufdrückte. Den Staat suchte sie zu beherrschen, wobei ihr auf die Eigenthümlichkeit der Verfassung Nichts ankam; sie hielt es ebenso mit den städtischen Republiken, wie mit dem Staat der geistlichen Ritter oder mit den Monarchien, die ihr zu Willen waren. Die Wissenschaft war ihr dienstbar; sie hatte specifisch kirchlichen Charakter; nicht minder die Künste, vor Allem die Baukunst. Die Mönchsorden standen der Kirche zur Seite und erhöhten ihre Macht; sie betheiligten sich vor Allem bei der Vertilgung der Ketzer und leisteten durch ihre Popularität der Kirche die grössesten Dienste, vor Allem die Predigermönche. Das Volk war durchaus der Geistlichkeit unterworfen. Bann und Interdict hatten die grösseste Wirkung. Der Einzelne war an die Jurisdiction des Priesters gebunden; das Lateranconcil von 1215 ordnete die jährliche Beichte an und machte den Einzelnen von dem Spruch des Priesters abhängig. Das Pönitenzsystem nahm einen juristischen Charakter an. Nimmt man Alles zusammen, so ist die Entwicklung der Kirche hier die, dass sie zwar den Staat zurückstellt, selbst aber ein juristisches Institut wird; der römisch-juristische Geist hat sich dieser Anstalt bemächtigt; das römische Recht hat nach der formalen Seite der Kirche als Vorbild gedient; die Machtentfaltung des römischen Weltstaats war das Ideal der Kirche geworden. Nie hatte die Welt ein Institut gesehen, das so ganz Muskel und Energie war, wie diese Kirche, die aber auch Alles mit Gewalt niederwarf, was ihr nicht entsprach. Es ist typisch, dass bei der Eroberung Jerusalems die Kreuzritter im

Tempel ein solches Blutbad anrichteten, dass die Pferde bis an die Kniee im Blute wateten[1]). Es ist der semitische Geist der rücksichtslosen Theokratie, der sich mit dem römischen verband. Diese Kirche hatte bei alledem ein durchaus transcendentes Ziel, die Alleinherrschaft der wahren Religion, und der Gegensatz gegen die vorchristliche Welt, aus dem diese Richtung hervorgegangen war, charakterisirte sie auch jetzt noch. Wohl schien eine Einheit der Christenheit hergestellt, als das lateinische Kaiserthum gegründet war und der Kampf mit den Saracenen die Gemüther beherrschte und die religiöse Idee sie in der Einen Kirche zusammenhielt, welche die ganze Cultur beherrschte und in ihrer Art so universal war, dass sie die römisch-griechische Cultur, ja selbst die arabische Cultur in sich aufzunehmen strebte, um so Alles sich unterzuordnen. Aber auf das Deutlichste zeigt ein Thomas, der die Höhe jener Wissenschaft repräsentirt, wie sehr man das Natürliche zurückdrängte und an die Stelle davon eine kirchlich gemachte Heiligkeit setzte. Es ist typisch, wenn im Mittelpunkt des Cultus das Messopfer steht, in welchem die natürlichen Elemente aufgehoben werden durch Verwandlung. Alle weltlichen Beschäftigungen haben an sich etwas Unheiliges gegenüber der selbsterwählten Heiligkeit. Die Cardinaltugenden der Griechen haben nur geringen Werth gegen die christlichen Tugenden, der Staat ist nur berechtigt, wenn er den Zwecken der Kirche dienstbar ist; die Ehe wird nur heilig, wenn die Kirche sie geheiligt hat; das Eigenthum soll der Kirche zur Verfügung gestellt werden und die tausend Mittel, durch welche die Kirche ihre Cassen zu füllen wusste, sind bekannt, und erinnern an das Sportelwesen der altrömischen Auguren und Priester. Nur wenn die sittliche Welt der religiösen dienstbar war, der Kirche und ihren Zwecken, so war sie brauchbar. Sonst war sie schlecht. Der alte Gegensatz gegen die weltliche Cultur war nur verdeckt, aber nicht überwunden und der Dualismus zwischen ihr und der Kirche trat im sinkenden Mittel-

1) Vgl. Ranke, Weltgeschichte, Bd. 8 S. 96.

alter immer offener zu Tage. Fragt man aber, was war der Mittelpunkt dieser Weltanschauung und dieser Weltkirche, so muss man an den Cultus denken; die Kirche war es, welche in der Wiederholung des unblutigen Opfers Christi, das die rechtlich organisirte Priesterschaft ausschliesslich handhabte, die Versöhnung der Welt mit der Gottheit stets gegenwärtig erhalten konnte. Die Tendenz des Christenthums auf die Versöhnung der Welt mit Gott war der Eckstein dieses ganzen gewaltigen Baues; die Kirche, welche dieselbe vermitteln konnte, war für die durchweg transcendent gerichtete religiöse Zeit der Mittelpunkt; sie hielt Alles zur Einheit zusammen; ohne sie musste Alles schaal und leer erscheinen, weil ohne sie gottlos. Sie war das Reich der Versöhnung, das Reich Gottes auf Erden, das die Nationen zu Einer Menschheit verband und die Harmonie der Welt repräsentirte, alle die gewaltigen Kräfte, die sich in jener Zeit in den Nationen regten, zu Einem gemeinsamen Ziele hinlenkte. Dieser grossartige Monismus konnte den lauernden Dualismus eine Zeit lang dem Auge verdecken. Es schien, als sei die päpstliche Weltkirche die Welt.

Zwei Formen der Entwicklung der Kirche haben wir betrachtet. Die Eine mehr weltfreundlich gerichtet, von einem Staate beherrscht, welcher das christliche Dogma als Staatsdogma angenommen hatte und in hellenischem Geiste die Versöhnung des Zwiespalts zwischen Gott und dem Menschen in der Befreiung vom Irrthum, in der wahren Erkenntniss fand. Die Erkenntniss der Gottmenschheit Christi ist es, die den freien Willen des Einzelnen in den Stand setzt, die göttliche Anlage durch Erkenntniss der Wahrheit wieder herzustellen und eine ihr entsprechende Befreiung von den Banden und Hemmungen des sinnlichen Lebens und seiner Vergänglichkeit zu erreichen. Die andere Form der Kirche ist die, welche an die Stelle der verdorbenen Welt die kirchliche Gemeinschaft als Gnadenanstalt setzt, die allein fähig ist, die Versöhnung durch ihre heilige Organisation der Welt gegenwärtig zu erhalten

und ohne die Alles dem Verderben geweiht ist, die den Anspruch erhebt, das sittlich-religiöse All darzustellen.

Wenn sich nun auch beide Richtungen bis auf die Gegenwart erhalten haben und eine Reihe von Völkern umspannen, so ist doch die Zeit der höchsten Blüthe beider vorüber und beide Richtungen vermochten nicht die Alleinherrschaft zu behaupten. Beide Formen der Kirche waren zu eng dazu. Der Byzantinismus, welcher ein gegebenes, dem Volke in seiner feineren Durchführung unverständliches Dogma zum Staatsgesetz erhob, vermochte die Massen des Volkes nicht lebendig interessirt zu erhalten, während er die Freiheit der Bewegung in den gebildeten Geistern hemmte und so zur Erstarrung beitrug. Der Glaube wurde immer mehr Glaube an die Formel. Das musste um so drückender wirken, je mehr man gerade auf die Erkenntniss Gewicht legte. Angelegt war freilich diese Verengung des Gesichtskreises von vorne herein, da die wissenschaftlichen Bewegungen fast nur den Inhalt der Religion im Auge hatten, der stets nur im Anschluss an die vorhandene Tradition behandelt werden durfte und das Interesse an selbständigen Untersuchungen über die Natur, Psychologie, Ethik, Staatslehre, soweit sie nicht im religiösen Interesse geführt wurden, zurückdrängte. Eine besonders verhängnissvolle Wendung aber trat durch Justinian's Eingreifen in den Dreicapitelstreit, sowie durch dessen gewaltsame Schliessung der Schule von Athen ein. Wie die Verdammung des Origenes die christliche Forschung beengte, so wurde jede selbständige Philosophie unterdrückt. So war der byzantinische Staat dem andrängenden Islam, gegen den er sich lange, nicht ohne Tapferkeit wehrte, auf die Dauer nicht gewachsen, weil sein Geistesleben im Traditionalismus erstarrte.

Die mittelalterliche römische Kirche schien, als sie das verhasste Geschlecht der Hohenstaufen niedergeworfen, auf der Höhe ihrer Macht angelangt zu sein und doch regten sich übermächtige Kräfte, welche sie ihrem System nicht unterzuordnen vermochte, über die sie nur noch eine Zeit lang mühsam mit Hülfe rücksichtsloser Gewaltacte

Herr bleiben konnte, wodurch sie aber ihren Verfall um so mehr besiegelte.

In ihrem eigenen Inneren bereitete sich ein um so tieferes Verderben vor, je mehr ihr religiöser Charakter mit der von altrömischem Geiste inspirirten Weltherrschaft contrastirte; die Kirche wurde in das weltliche Leben verwickelt und der seit Gregor VII. cölibatäre Priesterstand gerieth immer mehr in weltliches und unsittliches Treiben: die geistlichen Ansprüche widersprachen zu sehr der verweltlichten Erscheinung, als dass die geistlichen Orden im Stande gewesen wären, auf die Dauer dem Volk diesen inneren Widerspruch durch ihren Einfluss zu verdecken; ja aus den Orden selbst erwuchs die schärfste Opposition gegen das verweltlichte Kirchenregiment, wie schon die consideratio des heiligen Bernhard an Papst Eugen III., nicht minder der Streit der Franciskaner mit dem Papst Johann XXII. zeigt.

Dazu kam aber, dass das Recht der Subjectivität in der römischen Kirche immer weiter zurückgedrängt war; kein Wunder, wenn sich eine Menge von Ketzereien bildeten, welcher die Kirche sich nur mit Gewalt zu entledigen vermochte. Wenn auch in der römischen Kirche die Mystik nicht fehlte, so liess man sie doch nur gelten, wenn sie sich den herrschenden dogmatischen Anschauungen wenigstens mit einer fides implicita unterwarf.

Hatte ferner die Kirche die Nationen zu einer Einheit zusammengehalten, so machten sich diese doch in ihrer Eigenthümlichkeit immer mehr geltend und wurden durch ihr Streben nach nationaler Selbständigkeit dem Papstthum gefährlich, wie gerade sein Sieg über die Hohenstaufen, die Höhe seiner Macht zugleich der Wendepunkt war, wo die Abhängigkeit des Papstthums von dem französischen Nationalstaat begann. Es bleibt ewig denkwürdig, dass schon vorher der grosse Staufer Friedrich II., der als „Pfaffenkönig“ angefangen hatte, den Staat in seiner vollen Selbständigkeit und Unabhängigkeit von dem Papstthum zu behaupten suchte; denkt man an die Verbindung von Christen und Saracenen in seinem italienischen Reiche, so

ist damit ein Vorspiel für einen interconfessionellen Staat um so mehr gegeben, als Friedrich die Aufgabe des Staats in dem allgemeinen Recht, von dem die Kirche nicht ausgenommen sein sollte, und in der weltlichen Cultur erkannte.

Diese Bewegung, welche auf Selbständigkeit des Staates ausging, verfocht Dante, später die Franciskaner, besonders Okkam. Auf dem Constanzer Concil stimmte man nach Nationen ab, Macchiavelli forderte einen Nationalstaat. Die theoretische Bewegung, welche das Bewusstsein der Völker ergriff, zeigte sich praktisch in der Consolidirung der Selbständigkeit der Einzelstaaten; Frankreich, England, Spanien, zögernd auch Deutschland, bildeten sich als nationale Staaten aus.

Der ganze Gesichtskreis erweiterte sich nach und nach. Eine neue Zeit brach an. Man begann einzusehen, dass die Welt von der kirchlichen Wissenschaft nicht umfasst sei und dass die kirchliche Cultur nicht mehr den Ansprüchen genüge. Der Blick richtete sich auf die wirkliche Welt; nicht mehr in den transcendenten Regionen wollte man leben. Die Natur, die Geschichte, die reale Welt wollte man erkennen, wozu die Wissenschaft unter der Führung der Kirche keine Anleitung gegeben hatte. Für das Rechtsleben, für das sittliche Leben suchte man die Gesetze im Zusammenhang mit dem natürlichen Leben und der Natur. Die classischen Studien und das Studium der Natur trat hervor und die damit verbundene Kunst der Renaissance mischte das Weltliche mit dem Geistlichen. Kurz, es vollzog sich ein ungeheurer Umschwung der Geister, an die Stelle der Richtung auf das Jenseits trat die Richtung auf das Diesseits, die Ethik und Physik, welche der Religion und der Kirche theils dienstbar, theils vernachlässigt waren, machten sich selbständig. Der Mensch, die Gesetze seiner Natur, die Geschichte, das Naturleben traten in den Vordergrund des Bewusstseins. Es wäre ungerecht, wollte man leugnen, dass doch die bisherige Entwicklung diese neue Richtung möglich gemacht hatte. Durch die kirchliche Theologie war das Bewusstsein von

der Würde des Geistes bedeutend gesteigert worden. Der Mensch fühlte sich der Natur gegenüber selbständiger, als es je in der Antike der Fall gewesen war. Der christliche Monotheismus, insbesondere die Lehre von der Schöpfung, liess keine dualistische Annahme der Materie zu. Alles Verderben der Natur und des natürlichen Lebens wurde dem Geiste Schuld gegeben. So war der Geist mächtig genug, die Natur sich objectiv gegenüber zu stellen. Und je mehr das Bewusstsein des Menschen von seinem Werthe sich steigerte, um so mehr musste auch das Interesse an der Erkenntniss desselben sich steigern. Dies aber hatte die Erziehung der Kirche vermocht. Sie hatte die Geister durch ein strenges Gesetz mündig gemacht. Kein Wunder, wenn sich dieselben nicht mehr am kirchlichen Gängelbande wollten leiten lassen, sondern nach Freiheit verlangten. Das trat aber in dem religiösen Leben selbst mit elementarer Gewalt hervor und machte sich in der Reformation Bahn.

Betrachtet man die Entwicklung, welche den mittelalterlichen Zuständen ein Ende machte, so ist in der religiösen und weltlichen Bewegung eine gemeinsame Tendenz, sofern das gesammte Gebiet weltlicher Cultur danach strebte, sich von der Vormundschaft der Kirche zu emancipiren, und die Kirchenreformation ebenfalls darauf ausging, von der Vormundschaft der Kirche das religiöse Leben zu befreien. Die Frage, welche nun hervortritt, ist vor Allem die: führt die Verselbständigung der weltlichen Cultur einen Dualismus zwischen dieser und dem religiösen Leben, auch in der protestantischen Gestalt herbei, oder behalten beide Richtungen so viel Gemeinsames, dass sie mit einander bestehen können? Man ist in protestantischen Kreisen gewohnt, die ganze Bewegung der modernen Cultur als vom protestantischen Geiste durchtränkt zu betrachten. Allein diese Ansicht lässt sich schwerlich durchführen. Man darf nicht übersehen, dass, wie schon die absterbende Antike ein überwiegend transcendentes Interesse im Neupythagoreismus, Neuplatonismus gezeigt hatte, so die griechischen Kirchenväter in ihrer Blüthezeit gerade so wie die

abendländischen Kirchenväter durchaus religiös orientirt sind, nicht minder die mittelalterlichen Theologen. Es gab keine von der Theologie getrennte Philosophie oder Wissenschaft. Alle Probleme spitzen sich in letzter Hinsicht nach der religiösen Seite zu. Die Opposition, welche entstand und immer mehr erstarkte, richtete sich darauf, dass die weltlichen Interessen in Wissenschaft, Literatur, Kunst, Staat, in der gesammten Cultur zu kurz kamen. Man wollte den kirchlichen Factor nicht in die naturwissenschaftlichen, rechtlichen, sittlichen, geschichtlichen Forschungen, auch schliesslich nicht in die Philosophie eingemengt wissen. Der Process dieser Loslösung ist freilich ein allmählicher; aber diese Richtung schreitet zielbewusst fort. Das Leben des Staats und des Rechts wurde in seiner Begründung in der menschlichen Natur aufgesucht. Hatte Melanchthon das Naturrecht noch mit dem Dekalog zusammengenommen, so gingen seine Nachfolger bewusst davon ab. Die nationalökonomische Seite des Staatslebens, der Erwerb des Eigenthums, das wirthschaftliche Leben wurde auf seine Gesetze hin untersucht. Es bildet sich das Ideal der Humanität aus dem Begriff des Menschen, nationaler Staat und Völkerrecht wird in neuer Weise verbunden. Nicht auf göttliche Autorität, sondern auf die Naturtriebe, oder den Willen, oder die ethisch-rechtliche Natur der Menschen wird der Staat gebaut. Man fordert vom Staate gegenüber den Kirchen Schutz der Denkfreiheit; der Staat soll nicht confessionellen Charakter tragen; seine Institutionen sollen für alle Unterthanen dieselben sein, ein Grundsatz der Toleranz, der erst allmählich zum Durchbruch kommt; es sollen für Alle gleiche Rechte, Gleichheit vor dem Gesetze stattfinden. Dasselbe gilt von der Naturwissenschaft. Auch sie beginnt mit Anknüpfen an die Gottheit, das Interesse an der Natur knüpft an Gott an. Aber bald macht sich die Ansicht geltend, man solle die Gottheit und den Zweckbegriff in der Naturwissenschaft aussenvor lassen; und im Gegensatz gegen die Kirchen — keineswegs nur gegen die katholische — haben die Naturwissenschaften sich immer mehr ausgebreitet. Die Philosophie emancipirt sich ebenfalls in fort-

schreitendem Masse von der Theologie und selbst, wenn sie auf das Absolute zurückgeht, so will sie es nicht in Abhängigkeit von der Theologie oder einem kirchlichen Lehrbegriffe, im Gegentheil, wo sie die Religion selbst untersucht, geht sie darauf aus, die Lebensgesetze derselben zu durchforschen, unbekümmert darum, ob die Resultate mit kirchlichen Wünschen zusammenstimmen. Cartesius war Katholik, Spinoza Jude, Leibnitz Protestant; alle drei waren ihren Kirchen unangenehm. Die Fortschritte der Wissenschaften zeigen sich in dem praktischen Leben in einer Fülle von Erfindungen, in den Umgestaltungen des ökonomischen und politischen Lebens der Nationen; schwerlich kann man sagen, dass in diesem grossen Gebiete das kirchliche Interesse massgebend hervortrete. Man muss es zugeben, es ist ein selbständiges weltliches Leben, das sich seit der Reformationszeit immer mehr ausbreitet. Von protestantischem Staat, protestantischer Wissenschaft, Cultur zu reden, wenn man damit sagen will, die Religion in Form protestantischen Christenthums sei hier die leitende Macht, geht schwerlich an. Es geht schon deshalb nicht, weil sich — was hier weiter nicht ausgeführt werden kann — die Tendenz der Befreiung von der mittelalterlichen Kirche im Staate, sowie in der Wissenschaft, auf die mannigfaltigste Weise vor der Reformation zeigt und im Mittelalter ihre selbständigen Wurzeln hat.

Andererseits ist nicht zu leugnen, dass auch die protestantischen Kirchen auf religiösem Gebiete eine Analogie mit der Emancipation der Cultur von dem religiösen Leben des Mittelalters bieten. Die Reformation geht ihrer ganzen Tendenz nach, wie das besonders in Luther's Freiheit eines Christenmenschen sich ausspricht, auf das Innerste des Glaubens zurück und indem sie sich hierauf concentrirt, giebt sie principiell den Anspruch auf, die Ausgestaltung des sittlichen Lebens im Einzelnen zu bestimmen. Der gute Baum macht die guten Früchte. Das Centrale des Christenthums ist der Glaube, in welchem der Mensch den durch das Wort vermittelten Christus in sich aufnimmt und dadurch der göttlichen Gnade theilhaft und zugleich ein neuer

Mensch wird. Christus als der ethische Gottmensch, wie er im Worte mitgetheilt ist, erfüllt den Menschen und versöhnt ihn mit Gott, indem er ihm zugleich die Grundkraft sittlichen Lebens verleiht. So ist der Mensch nicht mehr mit seinem Heil und seiner Heilsgewissheit an die Kirche gebunden; Luther giebt Jedem die Bibel in die Hand in der Muttersprache, so dass Jeder selbst forschen kann, und nicht von der kirchlichen Auctorität in seinem Heil abhängig ist. Alle sind Priester und Könige. Der Mensch handelt frei und thut keinen Frohndienst. Er ist ein Herr aller Dinge. Ist dies der Zustand des Menschen, so kann er diese Grundgesinnung überall bethätigen; wie er aus dieser guten Gesinnung heraus handelt, ist bestimmt durch die natürliche Stellung, die er hat. Alle Berufe sind heilig, wenn sie aus dieser Grundgesinnung heraus geschehen. Ja wie das sittliche Leben zu bestimmen sei, das kann nur durch die vorhandene Weltordnung, wie sie in Natur und geistiger Anlage gegeben ist, bestimmt werden. Die Reformation findet den Dienst gegen den Nächsten keineswegs bloss darin, dass man ihn religiös fördert, sondern dass Jeder für seinen weltlichen Beruf tüchtig sei; sie kennt auch keine doppelte Ethik, eine für Religiosi und eine für das Volk. Die gute Gesinnung soll sich bethätigen, indem sie Gutes hervorbringt, an der Stelle, wo der Einzelne einmal steht. Sie kennt auch keine besonderen Clerikertugenden, da Alle Priester sind. Die Kirche hat eine specifisch religiöse Aufgabe, Predigt des Worts, Verwaltung der Sacramente; sie ist nicht das sittliche All, sondern hat das religiöse Leben zu pflegen. Die Art, wie sie zu diesem Zwecke verfasst ist, ist für die Lutheraner insbesondere eine Frage, die nicht Glaubenssache ist, wie denn die protestantischen Kirchen verschiedenartig verfasst sind. Von diesen Grundsätzen aus steht die Reformation im Bunde mit dem nationalen Leben, schafft den Gottesdienst in fremder Sprache ab, und fordert für den Staat Freiheit und Selbständigkeit gegenüber der Kirche. Fasst man diese Grundpositionen in's Auge, so ist die Reformation eine Auffassung des Christenthums, welche den innersten Kern des religiösen

und zugleich des sittlichen Lebens, weil Gott ethisch ist, zum Mittelpunkt hat. Sie ist in dieser Hinsicht das directe Gegentheil der mittelalterlichen Kirche, welche Alles von sich abhängig macht. Sofern die Reformation auf die Immanenz des Göttlichen im Innersten des Menschen sieht, die Art der sittlichen Bethätigung aber von den natürlichen Ordnungen abhängig macht, kann sie sich wohl mit der Richtung vertragen, welche auf eine selbständige, von der Kirche unabhängige, die Weltgesetze im Gebiet der Natur, des Menschen und seiner Gemeinschaften, sowie seiner Geschichte erforschende Wissenschaft und eine ihr entsprechende Cultur ausgeht, wenn diese nur nicht die christlich bestimmte Frömmigkeit überhaupt negirt. Scheinbar hat die Reformation das Christenthum eingeschränkt in seinem Einfluss; in Wahrheit hat sie ihm seine Stellung als Religion erst recht angewiesen und ihm an Intensität reichlich ersetzt, was die Kirche an Extension ihrer Herrschaft verloren hat. Die Freiheit eines Christenmenschen kann nicht erzwungen werden; der Staat hat also sich in religiöse Angelegenheiten mit seinem Zwang nicht zu mischen; seine Aufgabe ist eine andere. Die Reformation kann ihrem eigensten Wesen nach einer selbständigen Cultur nicht feind sein, da sie von der höchsten religiössittlichen Gesinnung abgesehen die Art der Bethätigung derselben in der Welt selbst von der Weltordnung und ihren Gesetzen abhängig macht, die sie als gottgewollte anerkennt und die die Vernunft zu erkennen die Aufgabe hat. Sie ist also diejenige Form des Christenthums, welche sich mit der umfassendsten Betrachtung der Welt und der allseitigsten Bethätigung in der Welt unter den bisherigen Formen am besten verträgt.

Freilich würde man irren, wenn man diese principielle Stellung der Reformation schon in jener Zeit vollkommen durchgeführt finden wollte. Auch zeigt die Entwicklung der Reformationskirchen keineswegs die volle Durchführung dieser Grundsätze. Ebenso aber ging die befreite Wissenschaft und Cultur überhaupt theilweise eine Bahn, welche sich nicht bloss der mittelalterlichen, sondern der christ-

lichen, ja jeder Frömmigkeit überhaupt entfremdete. Von Beidem sehen wir in der Gegenwart noch die Spuren; aber eine andere Richtung sowohl in der Kirche, als in der Wissenschaft und Cultur überhaupt hat sich allmählich angebahnt, welche auf ein freies Zusammenwirken beider Kräfte hinweist. Ich muss mich mit flüchtigen Andeutungen begnügen.

Schon in der Reformationszeit führte theils der Zusammenhang mit ererbten Vorurtheilen, theils die Zeitverhältnisse, insbesondere die Bekämpfung des Einflusses der revolutionären Parteien in den Bauernkriegen und communistischen Bewegungen der Wiedertäufer, endlich auch die kirchliche Organisation mit ihren statarischen Einrichtungen, sowie die Verfestigung der verschiedenen geistigen Richtungen der Reformation zu besonderen, einander mehr oder weniger befehdenden Sonderkirchen, mehr und mehr in die Enge. Die Kirche forderte vom Staate trotz der Betonung der Gewissensfreiheit, dass er die reine Lehre nicht nur schütze, sondern auch falscher Lehre wehre, und man billigte in weiten Kreisen selbst noch die Todesstrafe für die Ketzerei. Man begnügte sich dabei auch keineswegs, die der Kirche Zugehörigen in den Lehrschranken zu halten; da man vielmehr voraussetzte, dass Keiner dem Einfluss der Landeskirche sich entziehen dürfe, so schränkte man auch die wissenschaftlichen Untersuchungen in ihrer Freiheit ein. Da man in dem Protestantismus lutherischer Richtung mehr geneigt war, die Aeusserung der kirchlichen Frömmigkeit in der Intelligenz, in der reinen Lehre zu finden, so erschöpfte sich die lutherische Kirche in Lehrstreitigkeiten, und da der Staat die reine Lehre schützen sollte, fiel man vielfach in Byzantinismus zurück. Da nun diese reine Lehre so wenig wie die zu der byzantinischen Zeit wirklich volksthümlich sein konnte — man denke nur an die Concordienformel — so wurde die Kirche auch wieder mehr oder weniger Theologenkirche. Die Reaction des religiösen Gemüthes, welche der Pietismus hiegegen darstellte, hat entschieden einen mehr populären Charakter; aber da es ihm im Wesentlichen um die Bewahrung des Glaubensstandes als solchen, um

Fernhaltung alles Störenden zu thun war, so verschloss er sich mehr und mehr gegen das Culturleben. Bis in unser Jahrhundert haben sich diese beiden Richtungen fortgesetzt, ja sie haben sich theilweise enge verbunden und eine pietistische Orthodoxie hatte bald in schrofferen, bald in milderen Formen vielfach die Herrschaft, welche einen halb juristischen, halb salbungsvollen Charakter trug, auch mit dem ästhetischen Gebiete hie und da liebäugelte. Auch das Staatsleben sollte specifisch christlichen oder confessionellen Charakter tragen, und der christliche Staat, welcher seine bürgerlichen Rechte von der Stellung zum religiösen Bekenntniss abhängig machen sollte, wurde als Forderung erhoben. Dabei zeigte sich, wie wenig man auf die persönliche Ueberzeugung Gewicht legte, indem man die Formel: Auctorität, nicht Majorität als Parole ausgab, und die Versuche, die Kirche auf die Gemeinde zu gründen, als revolutionär angehaucht brandmarkte, während man, sobald Kirchenverfassung erreicht war, mit bewunderungswürdiger Gewandtheit dieses Institutes sich zu bemächtigen wusste, um unliebsame Minoritäten zu verdrängen. Eine Ethik, welche sich aus der Verbindung des Pietismus mit der Repristination der alten Orthodoxie ergab, konnte nur schwer mit der modernen Cultur Fühlung halten, da es vor Allem auf Erfüllung specifisch kirchlicher Pflichten ankam, wie sie in der äusseren und inneren Mission hervortreten[1]), sodann der Anspruch erhoben wurde, dass der Staat die Bibel zur Richtschnur seines Thuns zu nehmen habe und von der Wissenschaft Uebereinstimmung mit den biblischen Urkunden gefordert wurde, während die „Welt“ im Uebrigen ziemlich gleichgültig und geringschätzig behandelt wurde. Dass in unserem Jahrhundert eine kirchliche Strö-

1) Natürlich kann hiergegen Nichts an sich gesagt werden; nur scheint allerdings in neuester Zeit ein Prakticismus sich einzustellen, der die Thätigkeit in diesen Gebieten als besonders verdienstliche ansieht, wozu noch kommt, dass dieselben in engem einseitigem Geiste nicht selten behandelt werden, was der an sich vorhandenen Grossartigkeit dieser Unternehmungen schädlich ist. Auch treten sie insbesondere da in Gegensatz zu der organisirten Kirche, wo man die Vertretung der letzteren nicht für gläubig genug hält.

mung, welche mehr dem alten byzantinischen Reiche entspricht, Fortschritte gemacht habe, wird man nicht leugnen können; und wenn es schien, als sollte die Union eine umfassendere kirchliche Perspective eröffnen, so hat dieselbe doch andererseits zu immer erneuten Streitigkeiten Anlass gegeben, bei denen der Confessionalismus sich hervorthat, die aber weit mehr theologisch-kirchlichen als religiös-populären Charakter trugen, oder der Gedanke der Union wurde dadurch verengt, dass eine Art Unionsorthodoxie sich da und dort zu erheben suchte.

In der reformirten Kirche zeigte sich eine verwandte Entwicklung, welche aber, dem Charakter dieser Kirche entsprechend, mehr im Reiche des Willens vor sich ging und mehr in der äusseren Gestaltung der kirchlichen Verfassung und des Cultus hervortrat, aber doch theilweise auch Lehrstreitigkeiten betraf. Denn einmal war man gegen abweichende Meinungen keineswegs duldsamer als in der lutherischen Kirche, wie sich das an der Hinrichtung des Servede und den Streitigkeiten in Holland nicht minder zeigte, als an der Behandlung der Iren durch Cromwell und den theokratischen Tendenzen der Puritaner. Nicht minder aber sind von Vertretern der englischen Staatskirche bis auf die neueste Zeit Anschauungen vertreten worden, welche die bürgerliche Stellung von dem religiösen Bekenntniss abhängig machen. Als aber in Folge langer und blutiger Streitigkeiten sich Freikirchen erhoben, so hatte das vielfach die Folge, dass in denselben das religiöse Leben einseitig in den Mittelpunkt gestellt wurde, und zwar in der Form, dass in der einzelnen bestimmten Denomination eine freie Bewegung der kirchlichen Wissenschaft nicht geduldet wurde, wenn auch der Staat sich nicht in die kirchlichen Angelegenheiten einmischen sollte[1]; dazu kam, dass auch hier die Gefahr nahe lag, dass die kirchlichen

1) Z. B. sind die wissenschaftlichen Institute in den Vereinigten Staaten keineswegs staatliche, sondern tragen den bestimmten Charakter einer Denomination, wenn sie auch nicht von der Kirchenregierung abhängig sind; die Pflege der Wissenschaft hat sich dort noch nicht — von wenigen Ausnahmen abgesehen — zur Unabhängigkeit vom confessionellen Charakter erhoben.

Kreise sich der Welt entfremdeten und die Cultur sich selbst überliessen, und vielfach gegen den Staat eine gleichgültige, wenn nicht feindliche Stellung einnahmen, so dass der Dualismus zwischen Kirche und Cultur geschärft wurde.

Dieser Dualismus wurde aber ebenso auch durch die einseitige Entwicklung der Cultur gefördert.

Nicht nur traten die religiösen Interessen weit zurück, zum Theil schon in der Reformationszeit, z. B. in einem Theil des Humanismus, sodann in der englischen Naturphilosophie seit Baco; die langen religiösen Kämpfe führten vollends zur Ermattung des religiösen Interesses, so dass in England der Deismus zum Siege kam, dem der Skepticismus folgte. Am meisten wurde diese Richtung in Frankreich ausgebildet, wo nach Niederwerfung des Protestantismus und der Unterdrückung von Port Royal die stärkste Opposition gegen den Katholicismus in dem französischen Materialismus und Atheismus sich entlud. Es ist auch nicht zu leugnen, dass diese Bewegungen in unserem Jahrhundert fortgedauert haben, wie nicht bloss die Wandermaterialisten beweisen, sondern eine weit verbreitete Weltanschauung, der der Eudämonismus im sittlichen Gebiet entspricht. So gross nun auch die Errungenschaften sind, welche mit Hülfe der Naturwissenschaften gewonnen wurden und werden, es fragt sich, ob der Geist ihrer mächtig bleibt, und das kann ein mit den naturalistischen Richtungen verbundener Eudämonismus nicht zu Wege bringen. Im Gegentheil drohte hieraus Genusssucht und Schwäche auf der einen Seite, Unzufriedenheit auf der anderen Seite zu entstehen; der Eudämonismus hat unter dem Einfluss orientalischer Weisheit die pessimistische Färbung angenommen, die zur Steigerung der Unzufriedenheit beitragen muss, ohne doch Gegenmittel in der Hand zu haben, weil es ihm an Thatkraft fehlt. Im Staatsleben ging aus dieser naturalistischen Richtung die Begründung des Staates auf die Naturtriebe des Menschen hervor. In letzter Instanz konnte hier der Staat nur auf Machtwillen gebaut werden, mochte man nun wie Hobbes diese Macht rücksichtslos Einem oder wie Rousseau dem Volk übertragen. Nicht selten wird mit dem naturalistischen Geist der revolutionäre Geist identificirt. Das

mag wohl sein, wenn man auf den mehr subjectivistischen Naturalismus des vorigen Jahrhunderts blickt. Allein es ist ebenso gut möglich, dass eine auf Sensualismus gebaute sittliche Skepsis, in welcher ein eudämonistischer Geist herrscht, sich auf die gegebenen bestehenden Ordnungen beruft und einen conservativen Charakter annimmt, in dem wenig ethischer Gehalt ist. Auch da wird man sich vor Allem auf die Macht verlassen und die Blüthe des Staatslebens nur in der Machtentfaltung finden; aber es wird sich auch da immer zeigen, dass ein solches Staatswesen am Genuss seiner Macht zu Grunde geht und die inneren Krisen nicht zu überstehen vermag. — Das religiöse Leben wurde von diesem Naturalismus für eine Art Krankheitsprocess gehalten, als Illusion betrachtet, welche die Phantasie bilde, psychologisch mechanisch zu begreifen versucht; oder man stellte sich zu der Religion an sich freundlicher, wollte aber eine natürliche Religion an die Stelle der positiven setzen, welche die Abhängigkeit von einem unbestimmten Wesen anerkannte; auch heute noch zeigt die englische Philosophie bei Herbert Spencer, der den natürlichen Process zum Gesetz der Weltentwicklung macht, den Rückgang auf eine letzte unerkennbare Ursache, die Alles hervorbringt und wieder auflöst, während Mill in skeptischen Betrachtungen über die Religion und ihren Gegenstand, Gott, hängen bleibt, und Andere den Mechanismus des Geschehens als das höchste Weltgesetz ansehen. Wenn so die Culturentwicklung gegen die Kirchen eine feindliche oder gleichgültige Stellung nimmt, so will es scheinen, dass sie selbst, trotz eines gewissen äusseren Glanzes in den mannigfachsten technischen Fortschritten, doch in Ohnmacht, Unzufriedenheit, theoretischer Skepsis und praktischem Eudämonismus und seinem Gegenstücke, Pessimismus endet und so sich selbst auflöst. Wilde Elemente in den Massen werden entfesselt, die Völker und Stände gegen einander bewaffnet und die sittliche Welt in Atome zerrissen, welche einander befehden und die Cultur in Barbarei zu verwandeln drohen. Und diese Strömung des Naturalismus ist in ihrer Macht nicht zu unterschätzen.

Alles soll als ein Product der Naturgesetze angesehen werden und die Ideale, die man ausbildet, richten sich nicht nur auf eine rein diesseitige Weltbetrachtung, sondern nicht minder auf das höchste zu erreichende Wohlsein im Diesseits, mögen dabei die Mittel auch verschiedene sein von den wilden Bewegungen der Anarchisten bis zu denen, welche ihre günstige Stellung in der Gesellschaft diesem Zwecke dienstbar machen und deshalb die Erhaltung der bestehenden Zustände wünschen. Denn auch da kann ein naturalistischer Eudämonismus das bewegende Motiv sein [1]).

Blicken wir nun noch einmal zurück auf die Kirchen und ihre Stellung, so ist es grossentheils die berechtigte Opposition gegen diese Richtungen, die ihnen gegenwärtig ihre Stärke verleiht. Sie stellen sich dem Naturalismus entgegen, und während Alles in dem rastlosen Naturprocess der Vergänglichkeit geweiht und in das Wanken zu kommen scheint, stehen sie fest. Eben daher aber wollen sie auch keine Erschütterungen ihrer Auctorität in ihrem eigenen Kreise dulden, im Gegentheil die letztere auf alle Weise befestigen. Zunächst erhebt die römische Weltkirche ihr Haupt und indem sie die angedeuteten Schwächen der modernen Cultur herausgreift, weist sie theils auf den Abfall von sich als die Quelle all dieser Irrungen hin, theils preist sie sich als das einzige Rettungsmittel an, und es gelingt ihr, in weiten Kreisen damit Eindruck zu machen. Gerade die weit verbreitete Skepsis ist der beste Boden für das Auctoritätsbedürfniss, das man in dieser Kirche vollauf befriedigt, welche den Anspruch aufrecht erhält, allein die wahre seligmachende Kirche zu sein, die überdies durch ihre Auctorität die Massen zu zügeln vermöge. Mit grosser Gewandtheit vermag der in dieser Kirche herrschende Jesuitenorden und der von ihm geleitete Ultramontanismus die freiheitlichen Institutionen der modernen Staaten ebenso für sich auszubeuten, wie sie es früher verstanden, als Beichtväter die Fürsten zu beherrschen. Und

1) Vgl. Al. Schweizer, Die Zukunft der Religion, S. 16 ff.

so oft auch darauf hingewiesen worden ist, dass die staatliche Revolution gerade in katholischen Kreisen befürwortet ist und dass die Moral des Jesuitenordens wenig geeignet ist, dem naturalistischen Eudämonismus die Spitze zu bieten, da er durch seine sittliche Skepsis die Moral und die Staatsauctorität eher untergräbt zu Gunsten der kirchlichen Auctorität, die seiner Meinung nach gerade auf dem sittlichen Probabilismus am besten fussen kann, — weder die Ohnmacht Spaniens, noch das Schwanken Frankreichs zwischen Hass gegen alles Kirchliche und ermattetem Sinken in die Hände des Clerikalismus, noch die ausgedehnte Macht der Socialdemokratie in Belgien (um nur Einiges zu nennen) vermag vor der Vertrauensseligkeit zu bewahren, in der sich ein grosser Theil der Zeitgenossen dieser Macht gegenüber befindet. Das Ideal dieser ultramontanen Kirche hat in der theokratischen Weltanschauung des Mittelalters seine Wurzeln, und mit welcher Rücksichtslosigkeit diese Richtung die Alleinherrschaft erstrebt, das kann eine Geschichte der Entwicklung des Ultramontanismus, der zur Zeit die römische Kirche thatsächlich beherrscht, beweisen, die Unterdrückung der Hermesianer, der milderen Richtung eines Wessenberg, Diepenbrock, Sedlnitzky, die Behandlung der Giessener katholischen Facultät durch Erzbischof Ketteler, der Streit um die gemischten Ehen, die Unterdrückung des Gallicanismus in Frankreich u. A., wie denn durch den Syllabus und das den Papst, wenn er e cathedra redet, für unfehlbar erklärende Vaticanische Concil dieser Richtung vollends di: Herrschaft zu Theil wurde. Der Versuch, welcher sodann in Deutschland gemacht wurde, diese Richtung in der Kirche einzudämmen, muss vorläufig als gescheitert betrachtet werden. Trotzdem der Staat im Vollgefühl seiner Macht sich zu befinden schien, lenkte er doch in eine Politik gegenüber der Curie ein, welche in der Linie der Nachgiebigkeit des Staates liegt, die wesentlich seit dem Anfang des Jahrhunderts dazu beigetragen hatte, die Macht Roms zu so bedeutender Höhe zu steigern. Wenn man von einem Culturkampf gesprochen hat, so war gerade diese Bezeichnung am ge-

eignetsten, die Gesichtspunkte zu verschieben. Denn die Kirche wollte nicht alle Cultur aufheben, sondern ihr Ziel ging darauf, die mittelalterliche Cultur wieder herzustellen, der gegenüber sie die moderne Cultur als von revolutionärem und atheistischem, naturalistischem Geiste inficirt darzustellen liebte. Es handelt sich in diesem Streite auch nicht um den Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus, sondern es handelt sich um das Recht des selbständigen Staates, durch eine feste Gesetzgebung sich gegen die Uebergriffe der Kirche in das staatliche Gebiet zu schützen, ein Ziel, das der Staat natürlich um so weniger erreichen kann, je mehr er selbst dazu beiträgt, dass die religiösen Gegensätze in den Vordergrund treten, indem er fast mehr für die kirchlichen Bedürfnisse zu sorgen bereit war, als die Kirche selbst, welche, um ihren Starrsinn zu behaupten, lieber die Seelsorge verwaisen liess, und je mehr Alles, also auch das Staatsleben, unter den einseitig kirchlich confessionellen Aspect gestellt wird. Denn wendet man die Frage vollends so, es handle sich darum, ob der Staat protestantischer oder katholischer Staat sein solle, so hat man im Grunde schon zugestanden, dass der Staat kein eigenes Princip habe; die Folge davon muss nothwendig die sein, dass dann der Staat gänzlich unfähig wird, über den confessionellen Streitigkeiten zu stehen und als Rechtsstaat den Frieden und den Fortschritt der Cultur zu befördern.

Ebenso wie in der katholischen Kirche machte sich die Opposition gegen den Naturalismus in der protestantischen geltend und der Kampf gegen den gemeinsamen Feind, den man als Unglauben bezeichnete, näherte die Kirchen theilweise einander. Auch in der protestantischen Kirche kam eine Richtung auf, welche gegenüber naturalistischem Subjectivismus die Auctorität der Kirche und ihrer Tradition betonte, auf die Bekenntnisse als die feste Basis der Kirche in juristischem Sinne zurückgriff, in der grösseren Straffheit der kirchlichen Organisation das Heil fand und das Gemeindeprincip zurückdrängte. An die Skepsis vielfach anschliessend, machte sie die Auctorität um so mehr gel-

tend, und richtete sich gegen die freie Bewegung der theologischen Wissenschaft, welche, als von naturalistischem Unglauben inficirt bezeichnet wurde, wie sich an der Leugnung der Wunder, der „Heilsthatsachen“, der Gottheit Christi, an der extrem negativen biblischen Kritik u. A. zeige. Man forderte mit steigendem Erfolge Seminarien, theilweise mit der bewussten Tendenz, den Unglauben zu bekämpfen, gesteigerten Einfluss der Kirche auf die theologischen Professuren; kurz das Ideal, welches man vor Augen hatte, war ein streng kirchliches; man wollte, die Kirche solle sich in sich selbst energisch und einheitlich zusammenfassen, sich von allen naturalistischen Elementen im eigenen Lager befreien und durch eine strenge äussere Ordnung und Zucht der Unordnung und Zuchtlosigkeit, durch Einschärfung der Pietät vor Allem gegen die Tradition den Neuerungen entgegentreten, und durch eine strenge Handhabung des Bekenntnisszwanges, sowie der stricten Aufsicht über die Geistlichkeit eine geschlossene Macht darstellen. Dass man dabei sich den Zielen der römischen Kirche näherte, war man sich bewusst; man wollte den Geist des Unglaubens gemeinsam bekämpfen und so kam es dazu, dass diese Richtung in den protestantischen Kirchen viel dazu beitrug, dass der Staat in seinem Kampf gegen die Uebergriffe der römischen Kirche nachgab. Nichts aber war natürlicher, als dass, nachdem man eine Zeit lang mit einander gegangen und der römischen Kirche zu ihren Siegen behülflich gewesen war, man inne wurde, dass Rom ganz andere Ziele verfolge und nicht gerade Lust habe, immer die Rolle der Schwesterkirche zu spielen. Nachdem man im kirchlichen Interesse den Staat in seinem Kampf nahezu im Stiche gelassen oder ihm sogar opponirt hatte, trat, nachdem in Deutschland der Culturkampf seinem Ende zuneigte und sich ergab, welche Vortheile die römische Kirche errungen hatte, der confessionelle Gegensatz wieder schärfer hervor. Die Nachgiebigkeit des Staates gegen Rom hatte die Steigerung der confessionellen Gegensätze zur Folge, und es ist in Deutschland vor Allem, aber auch in anderen Ländern, wie z. B. in England, wo der Puseyis-

mus eine der eben geschilderten deutschen Kirchenbewegung parallele Erscheinung ist, nicht minder in Amerika, wo die Fortschritte der stets eroberungssüchtigen römischen Kirche ebenfalls ernste Aussichten für die Zukunft eröffnen, eine der bedenklichsten Erscheinungen, dass die Gegenmacht, welche den verschiedenen Confessionen gegenüber die gemeinsame nationale Cultur und Gesittung zu vertreten berufen wäre, immer mehr hinter diesen kirchlichen Gegensätzen zurückzutreten droht. Man gewöhnt sich immer mehr, alle Erscheinungen unter dem confessionellen Gegensatze zu betrachten, die an sich nichts damit zu thun haben, oder sich auch unter anderem Lichte betrachten liessen. Das aber muss auf die Dauer den Staat schwächen, der seine Aufgabe gerade darin hätte, die gemeinsame nationale Cultur und den allgemeinen Frieden zu schützen. Wenn freilich unsere Cultur vom Naturalismus zerfressen ist, wenn sie keinen eigenen Werth ethischer Art hat, wenn ihr ein specifisch kirchlicher Charakter aufgeprägt werden muss, dann sind freilich die confessionellen Gegensätze das Alles Bestimmende; aber gerade dann fragt es sich auch, ob nicht die mittelalterliche Kirche die einzig berechtigte sei und nicht die Kirchen der Reformation, welche grundsätzlich für den Staat und das sittliche Leben eine Behandlung derselben nach ihren eigenen Gesetzen gefordert und die Herrschaft der Kirche über das religiöse Gebiet hinaus abgelehnt haben, ob diese nicht ihrem Verfall entgegengehen.

Bisher habe ich den Dualismus zwischen Cultur und Religion und Kirche, der sich seit der Reformationszeit gesteigert hat, betrachtet. Es zeigt sich, wie insbesondere der Gegensatz gegen die naturalistische Seite der Cultur zu einer einseitig religiösen Weltanschauung zurückgeführt hat, welche eben damit das Uebergewicht der römischen Richtung geben musste, insofern sich die Protestanten theilweise ebenfalls dazu verleiten liessen, die Selbständigkeit und den ethischen Werth der Cultur zu unterschätzen, wozu wieder durch die naturalistische Richtung derselben das Recht gegeben schien.

Allein der Naturalismus ist nicht das letzte Wort des Culturprocesses seit der Reformation. Man muss unterscheiden zwischen den mechanischen Naturwissenschaften und einer Auffassung, welche den Versuch macht, lediglich das Princip des Mechanismus zum einzigen Weltprincip zu erheben. Die letztere Ansicht hat in der Wissenschaft nicht die Alleinherrschaft, ja ist immer mehr im Rückgang begriffen. Es ist ganz etwas Anderes, ob man die Forderung aufstellt, das gesammte Gebiet der Erscheinungswelt müsse sich unter dem Gesichtspunkt eines stricten gesetzlichen Zusammenhanges, selbst mechanischen Zusammenhanges betrachten lassen, oder ob man geltend macht, dies sei die einzige Betrachtungsweise. Wenn man die ausserordentliche Energie, die unendliche Mühe betrachtet, welche man anwendet, um die Natur zu erforschen — beispielsweise sei nur an die wissenschaftlichen Polarforschungen erinnert, zu welchen alle Nationen friedlich zusammenwirken — so wird man anerkennen müssen, dass die Naturwissenschaften gerade ein Beweis dafür sind, welche sittliche Energie im Dienste der Erkenntniss aufgewendet wird. Mag ferner der Eudämonismus weit verbreitet sein, andererseits lässt sich nicht leugnen, dass auch die sittliche Erkenntniss bedeutende Fortschritte gemacht hat — wie die ethische, theologische und nichttheologische Literatur auf's Deutlichste beweist. Die deutsche Philosophie insbesondere hat durch Kant und Fichte gewaltige sittliche Impulse erhalten, die in der mannigfachsten Weise fortwirken. Die persönliche sittliche Verantwortlichkeit, den unbedingten Werth des Guten haben diese Männer mit einer seltenen Energie zum Bewusstsein gebracht. Die ausgedehnten Forschungen in der Völkerkunde, Geschichte, Anthropologie und Psychologie, die fortschreitende Kunde der Sprachen, Sitten, staatlichen und culturellen Zustände der Völker des Erdballs zeugen von einem universalen Geiste, der ein unendliches Material aufsammelt, um die Gesetze des geistigen Lebens nach allen Richtungen hin zu durchforschen; die Geisteswissenschaften treten durch den Universalismus der Forschung, in welcher Tausende von Geistern einem gemein-

samen Ziele dienstbar sind, in ein neues Stadium. Die Philosophie, welche dieses Material ihren Speculationen zu Grunde legen kann, muss Alles bisher Erreichte übertreffen; und schwerlich wird die Entwicklung dieser gewaltigen Bewegungen in Skepsis oder Naturalismus oder einseitigem, die ethischen Interessen verdrängendem Intellectualismus ihr letztes Ziel finden. So gewiss man dabei beharren wird, die Naturgesetze des Geistes ebenso zu erforschen, wie die der materiellen Natur, so wenig wird man dabei bleiben, Alles nur als einen Naturprocess zu betrachten; denn gerade diese Erforschung selbst ist schon eine That und beweist die Selbständigkeit des menschlichen Geistes. Vielmehr wird es die grosse Aufgabe sein, die Vereinigung von Mechanismus und Teleologie, von Natur- und Sittengesetz im Geiste des Einzelnen, wie im Process der Weltentwicklung nachzuweisen. Die einseitig mechanischen Theorien werden durch den wissenschaftlichen Process selbst auf ihr Mass beschränkt werden.

Freilich bleibt das nicht zu leugnen, dass der wissenschaftliche Process und ebenso die Entwicklung eines grossen Theiles des praktischen und ästhetischen Lebens seine Unabhängigkeit vom kirchlichen Leben behauptet. Denn mag, wie oben angedeutet, unsere Cultur in dem Mittelalter theilweise wurzeln, einen specifisch-confessionellen Charakter trägt sie insofern nicht, als nicht die christlichen Kirchen sie bestimmen. Die wissenschaftliche Forschung geht ihren eigenen Gang und macht im Gegentheil auch den religiösen Process zum Gegenstand ihrer Untersuchung, ohne dabei das Interesse der Kirchen zu berücksichtigen. Der Staat geht seinen eigenen Weg; er ist nicht mehr confessionell bedingt und will es nicht sein; seine Pflege der Wissenschaft in allen gelehrten und technischen Schulen ist nicht durch Rücksicht auf die Religion bedingt; seine Verfassung und Gesetzgebung ist grundsätzlich nicht von kirchlichen Rücksichten bestimmt. Der Process der Naturüberwindung ist nicht christlich bestimmt, sondern durch die Erkenntniss der Naturgesetze vermittelt. Die ästhetische Literatur und die bildende Kunst mag religiöse Elemente haben; aber das

ist nicht ihr Mittelpunkt. Das Schöne wird nicht aus dem confessionellen Gesichtspunkte beurtheilt. Die Philosophie endlich ist eifersüchtig auf ihre Selbständigkeit bedacht. Weder Kant noch Fichte, weder Hegel noch Herbart, weder die pantheistischen noch die theistischen Philosophen machen sich von dem gegebenen kirchlichen Vorstellungen abhängig; vielmehr umgekehrt kritisirt die philosophische Vernunft, was an der positiven Religion haltbar sei. Kurz: wenn auch die moderne Cultur durchaus nicht allein naturalistischen Charakter trägt, ihre Selbständigkeit gegenüber den Kirchen behauptet sie; mag sie immerhin aus dem christlichen Mittelalter hervorgegangen sein, aus dem Christenthum als Religion allein lässt sie sich nicht erklären; sie geht ihren selbständigen Gang.

Blickt man auf die vorchristliche Cultur zurück, so kann man sagen: nachdem das Christenthum die alte Cultur in der griechischen Kirche religiös modificirt und beschränkt hatte, nachdem die römische Kirche den Versuch gemacht hatte, sich an die Stelle derselben zu setzen und sie nur soweit gelten zu lassen, als sie es in ihren Interessen nützlich fand, so hat sich in der neueren Zeit die Cultur von den Kirchen emancipirt und sich in weit gewaltigerem Massstabe, als es je in der alten Welt der Fall war, auf allen Gebieten und über alle gebildeten Nationen ausgebreitet, ja sie ist im Begriff, die Culturen, welche der Orient hervorgebracht hat, und die bisher weniger Beachtung gefunden hatten, in mannigfacher Weise in Poesie und Philosophie auf sich wirken zu lassen, wie schon Goethe von einer Weltliteratur gesprochen hatte, die Romantiker aber der orientalischen Poesie sich zuwandten und die Weisheit des Orients, der Brahminen, des Buddhismus, der Chinesen, des Parsismus sich uns immer mehr erschliesst. Die Kirchen stehen, wie es scheint, wieder vor der Frage: wie sie sich zu dieser Cultur stellen sollen, ob feindlich ob freundlich, und, wie schon bemerkt, scheint die römische Kirche diese Cultur zu bekämpfen; die protestantischen Kirchen wenigstens *theilweise* in ähnlicher Stellung sich zu befinden.

Blicken wir zunächst etwas weiter aus und fragen, ob eine Cultur ohne Religion sein könne, so giebt die Geschichte die Antwort, dass es nachweislich nie eine Cultur ohne Religion gegeben habe. In der That sind auch die unendlich vielen Spannungen und Erschütterungen des menschlichen Lebens schon Grund genug, um in dem religiösen Bewusstsein einen Ruhepunkt in der Erscheinungen Flucht zu finden. Dazu kommt, dass auch das sittliche Leben der Völker sich nur dann auf der Höhe halten kann, wenn das Sittliche seinen unbedingten Charakter behauptet, indem es in letzter Instanz auf die Gottheit gegründet wird, womit keineswegs gesagt ist, dass jede einzelne sittliche Vorschrift auf Gott direct müsse zurückgeführt werden. Und von hier aus angesehen, wird doch immer das Christenthum diejenige Religion sein, welche diesen Anforderungen am meisten genügt. Denn als Monotheismus hält es das Bewusstsein in einer letzten Einheit zusammen und hindert, dass Alles in die Mannigfaltigkeit eines atomistischen Daseins auseinanderfalle. Als ethische Religion der Liebe aber wirkt es ausgleichend auf alle Gegensätze und hebt den sittlichen Atomismus, d. h. Egoismus, auf, verhindert den Egoismus der Einzelnen, der Stände, der Nationen und setzt an die Stelle ein friedliches Zusammenwirken. Je mehr die Cultur durch ihre Mannigfaltigkeit Zerstreuung wirkt, um so mehr kann das christliche Rewusstsein Alles zur Einheit zusammenbinden, und indem es das Bewusstsein von dem sittlichen Werthe des Menschen steigert, kräftigt es den Geist zu einer Energie und Thatkraft, welche verhindert, dass der Eudämonismus den Menschen in Genusssucht der Natur unterjoche, die er sich unterworfen hat. Dies ist um so mehr der Fall, als es die sittliche Energie durch die Vertiefung des Schuldbewusstseins stärkt und doch als Religion der Versöhnung auch diesen tiefsten Zwiespalt im Menschen aufhebt und so Alles in steigendem Masse zu einer ethisch-religiösen Harmonie zurückführt. Es wird sich schwerlich beweisen lassen, dass der Kern der christlichen Frömmigkeit der Cultur entgegenstehe, aber wohl, dass er die Culturbestrebungen in

der innersten Gesinnung zur Harmonie zusammenfassen kann, ohne sie im Einzelnen zu beherrschen.

Freilich ist damit noch nicht entschieden, dass, was von der christlichen Religion gilt, auch von den einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften ohne Weiteres gelte, dass die Kirchen es verstehen, indem sie den Kern der christlichen Frömmigkeit pflegen, der Culturentwicklung ihre berechtigte Selbständigkeit zu lassen. Indess was zunächst die protestantischen Kirchen angeht, so habe ich oben nur eine Richtung des Protestantismus geschildert. Es giebt auch eine andere: wie die Cultur nicht rein naturalistisch, so ist auch der Protestantismus ihr keineswegs durchweg abgeneigt. Man kann das an zwei Punkten insbesondere beobachten, an welchen die Verbindung zwischen der Cultur und der Kirche am deutlichsten hervortritt, am Verhältniss zum Staat und zu der Wissenschaft. Da die reformirte Kirche mehr praktisch, die lutherische Kirche mehr theoretisch gerichtet ist, so ist das erste Verhältniss besonders in den reformirten, das andere in den lutherischen Kirchen hervorgetreten.

Nachdem die Reformation zwar im Princip die Unterscheidung der zwei Schwerter ausgesprochen hatte, hat sie doch, wie oben angedeutet, diesen Grundsatz nicht voll durchgeführt. Allein innerhalb der reformirten Länder, in welchen eine Reihe von Spaltungen, in Holland und England, sich bildeten, und wo von vorne herein die Neigung nicht so gross war, wie in lutherischen Ländern, in welchen das Volk im Ganzen, trotz theoretischer entgegengesetzter Anläufe, in religiöser Unmündigkeit gehalten wurde, ohne Weiteres sich den Entscheidungen der staatlichen Obrigkeit in religiösen Dingen zu fügen, trat immer stärker im religiösen Interesse die Forderung hervor, dass der Staat Gewissensfreiheit zu gewähren habe. Wilhelm von Oranien that seinerseits Alles, um diese Freiheit zu garantiren; Amsterdam wurde zur Eleutheropolis; Juristen, die zugleich Theologen waren, wie Hugo Grotius, forderten Toleranz; dasselbe geschah in England, und in den Vereinigten Staaten kam man zu dem Grundsatz, dass im Interesse der Gewissensfreiheit der

Staat sich nicht um religiöse Differenzen zu kümmern habe. In Deutschland war es aber schon der grosse Churfürst, der für seine Staaten die Toleranz und Gewissensfreiheit durchführte, und sein schönes Wort, man muss nicht nur fromm, man muss auch gerecht sein, zur Wahrheit machte[1]). Die verschiedenen Kirchengemeinschaften, welche innerhalb der reformirten Kirche sich bildeten, hatten bei der einmal errungenen Gewissensfreiheit zur Folge, dass die Einzelnen ein weit energischeres Bewusstsein ihrer persönlichen Verantwortlichkeit hatten, was auch auf die freie und gedeihliche Entwicklung des Staates heilsam zurückwirkte und eine wesentliche Bedingung für die Blüthe der Staaten geworden ist, welche diesen Grundsatz sich aneigneten, den die Reformirten selbst im Interesse der Religion, wenn auch nach langen Irrungen, forderten, ohne deshalb den Staat zu missachten.

In der lutherischen Kirche dagegen zeigte sich, als die Periode der Orthodoxie zur Neige ging, dass die theologische Forschung immer mehr mit der übrigen Wissenschaft Fühlung suchte. Nicht nur, dass sich der Grundsatz immer mehr Bahn brach, dass die historischen Forschungen in Bezug auf die Geschichte des Judenthums und Christenthums in keiner anderen Weise betrieben werden können, als die Forschungen in der Profangeschichte, und die Einsicht sich kund that, dass man auch die Religionsgeschichte der anderen Völker zuzuziehen, sowie den Zusammenhang mit der Profangeschichte zu berücksichtigen habe, um die Geschichte des Christenthums zu verstehen; es verband sich die Theologie auch mit den verschiedenen philosophischen Systemen von Leibnitz, Kant, Jacobi, Schleiermacher, Hegel, Schelling, Herbart u. A. und suchte auf diese Weise Fühlung mit der übrigen Wissenschaft zu behalten, was bis zu dem Neukantianismus unserer Tage fortgesetzt wurde; endlich aber

1) Während das lutherische Chursachsen unter dem Einfluss des fanatischen Theologen Hoe von Hönegg einen Separatfrieden abgeschlossen hatte, forderte der grosse Churfürst im Westfälischen Frieden, dass alle Protestanten gleiche Rechte erhalten sollten und gewährte in seinen Staaten sogar Katholiken Aemter.

machte der Rationalismus auf die Grenze der theologischen Forschungen aufmerksam und hatte den Erfolg, dass die Theologie sich auf die Erforschung des religiösen Gebietes beschränkte, aber grossentheils Uebergriffe in naturwissenschaftliche, staatswissenschaftliche Untersuchungen ablehnte. Eben in Beidem zusammen aber, in der Anlehnung, wie in der Abgrenzung im Verhältniss zu den weltlichen Wissenschaften, sprach sich die Tendenz aus, mit der Cultur Fühlung zu behalten, ohne ihre berechtigte Selbständigkeit zu untergraben. Und in der That, es kann nur in der Consequenz des Protestantismus liegen, der die Freiheit eines Christenmenschen nicht für erzwingbar hält, dass der Staat auch der Kirche gegenüber das Recht der Freiheit der Person schützen muss und dass wissenschaftliche Einsicht, überhaupt jede ethische Production nicht erzwingbar ist, dass vielmehr das gesammte Gebiet der Cultur an die eigenthümliche Bethätigung der Freiheit gebunden ist, welche sich nach den Gesetzen der Gebiete richtet, in denen sie sich bethätigen soll. Je klarer der Protestantismus diese Einsicht insbesondere im Verhältniss zum Staate ausbildet, um so mehr zieht er nur die Consequenz von jenem Worte, das Ranke als eines der bedeutsamsten für die Weltgeschichte bezeichnet hat: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gotte, was Gottes ist.

Aber auch von der katholischen Kirche wird man billiger Weise zugeben müssen, dass sie am Ende des vorigen und im Anfang dieses Jahrhunderts eine Zeit erlebte, in welcher sie den Geist der Milde und Duldsamkeit walten liess und durchaus keine feindliche Miene gegen die Entwicklung eines nationalen Staates und einer nationalen Cultur annahm. Und wer kann es wagen zu behaupten, dass ihr eine solche Zeit nicht wiederkehren könne, auf welche der Altkatholicismus wie eine Weissagung einer besseren Zukunft hinweist? Denn elastisch ist die katholische Kirche immer gewesen.

Freilich ist damit die Frage noch nicht genügend beantwortet, ob die Form, in welcher das Christenthum in den Kirchen der Gegenwart sozusagen officiell vertreten ist, für die

neue Zeit genügt und ob es nicht Noth thut, neue Formen für den kirchlichen Ausdruck des Glaubens zu finden, und da unsere Zeit für das Letztere gar keinen Beruf zu haben scheint, ob man in demselben Masse die Forderung der Kirchlichkeit wie die der Frömmigkeit an das Volk — nicht bloss die Ungebildeten, sondern auch die Gebildeten, also an das ganze Volk zu stellen berechtigt sei.

Zwar ist es eine auffallende Erscheinung, dass in unserem Jahrhundert gerade die Kirchlichkeit weit grössere Fortschritte gemacht zu haben scheint, als die Frömmigkeit. Und dem entspricht es vollkommen, dass die katholische Form der Kirchlichkeit weit mehr Erfolg aufzuweisen scheint, als die protestantische, da ja die Kirchlichkeit der Mittelpunkt in der katholischen Frömmigkeit ist, eine Erscheinung, die für die Protestanten vielfach die Veranlassung geworden ist, die katholische Kirche nachzuahmen.

Andererseits ist aber die weit verbreitete Klage, dass der Kirche weite Kreise entfremdet seien, ein Zeichen dafür, dass diese Kirchlichkeit doch eine bedeutende Schranke ihrer Ausbreitung findet, und es wäre wohl kaum eine richtige Beurtheilung, wenn man die Frömmigkeit all' den Kreisen völlig absprechen wollte, welche nichtkirchlich sind. Es giebt zu denken, dass ein so erleuchteter Geist wie Rothe die selbständige Existenz des kirchlichen Institutes für auflösbar erklärte, und den Process der Kirchengeschichte dahin bestimmte, dass die Kirche sich als gesondertes Institut auflöse und überflüssig mache.

Die Kirchen, wie sie sind, sind Nothkirchen, um einen Fichte'schen Ausdruck zu gebrauchen, oder die Kirche als sichtbare bleibt alle Zeit unvollkommen, um mit protestantischen Theologen zu reden. Gerade ihre selbständige Organisation bietet immer grosse Gefahren, besonders die, dass, was das Innerste ist, veräusserlicht werde.

Diese Gefahren werden in dem Masse vermindert werden, als die Kirchen sich vergegenwärtigen, dass sie die Frömmigkeit pflegen sollen und sich zum Mittel für diesen Zweck machen, nicht aber den Staat oder die Wissenschaft beherrschen wollen. Erst dann, wenn sich nachweisen liesse,

dass die Grundposition des Christenthums, die Versöhnung des Menschen mit dem Gott, der ein Reich der Liebe will, wie sie in Christi Erscheinung historisch in die Welt getreten ist, der echten Humanität widerstreite, müsste man an eine dauernde und unheilvolle Differenz auch zwischen christlicher Frömmigkeit und Cultur glauben. Man wird aber auch zugestehen müssen, dass diese Grundposition in der mannigfaltigsten Weise den Individualitäten entsprechend sich darstellen kann, und daher ist von den Kirchen zu fordern, dass sie mit dem Grundsatz der Gewissensfreiheit und Duldung Ernst machen.

Das wird freilich der römischen Kirche, insoweit sie durch den Ultramontanismus bestimmt ist, schwer werden, da sie sich einmal für die allein seligmachende erklärt und die Anwendung von physischer Macht zur Unterwerfung ihr nicht zugehöriger Christen für berechtigt hält, wo es die Umstände zulassen. Und doch versteht sie, wenn die Umstände es fordern, sehr wohl, in weitem Masse das posse tolerari gelten zu lassen. Sie ist keineswegs so fest und unbeweglich, so unbeugsam und consequent, wie es Vielen scheint. Hat sie keinen Anstand genommen, nur in den letzten Jahrzehnten zwei neue Dogmen als zur Seligkeit nothwendig zu proclamiren, die vorher nicht galten, hat der Satz des Papstes Pius IX.: Ich bin die Tradition, bedenkliche Aehnlichkeit mit dem Satz eines absolutistischen Fürsten: Ich bin der Staat, droht er den Glauben von der Willkür des Herrschers oder der ihn Leitenden abhängig zu machen, so ist eben damit die Kirche gerade in ihrer Organisation als eine recht veränderliche und wandelbare erwiesen. Wird sie unbedingt ultramontan bleiben müssen?

Der Protestantismus seinerseits vermag um seiner Unterscheidung willen von dem für das Heil Nothwendigen und dem Peripherischen einen weit grösseren Spielraum für die individuelle Bewegung zu lassen, zumal er grundsätzlich die Unvollkommenheit, also Entwicklungsfähigkeit der erscheinenden Kirche anerkennt, ohne dass er deshalb in dem Glaubensfundament schwankend werden müsste. Denn im Gegentheil zeigt er sich in dem Rückgang auf die Schrift als

die vollgenügende Quelle für die Heilswahrheit, weit constanter als der Romanismus, der neue Dogmen, die für die Seligkeit nothwendig sind, gebildet hat. Und doch ist er durch das Recht der Kritik, das er sich vorbehält, davor bewahrt, in mechanischen Buchstabendienst oder gar Bibliolatrie zu verfallen, wie es dem Muhammedanismus mit dem Koran erging, was ihn seiner Entwicklungsfähigkeit beraubte. In seiner Geschichte, wie in der Gegenwart, weist der Protestantismus eine grosse Mannigfaltigkeit von Erscheinungsformen auf, sei es nun, dass, wie in der reformirten Kirche eine Reihe von kirchlichen Gemeinschaften neben einander bestehen, die sich grösstentheils gegenseitig als christliche anerkennen, sei es, dass, wie in den deutschen lutherischen und unirten Kirchen, die Mannigfaltigkeit in bewussterer Form geduldet wird, sofern in derselben Kirche verschiedene Richtungen zusammenbestehen und hoffentlich immer mehr in gegenseitiger Duldung zusammenbestehen werden.

Mit alle dem ist unsere obige Frage noch nicht voll gelöst. Zwar werden die Kirchen, wie sie augenblicklich bestehen, je mehr sie die Pflege der christlichen Frömmigkeit sich zum wesentlichen Zwecke machen und der Duldsamkeit Raum geben, um so mehr Aussicht auf fortschreitenden wirklichen und nicht bloss scheinbaren Erfolg haben. Aber auf der anderen Seite scheint es, dass, wie das Christenthum unter den Einflüssen der alten Cultur in der griechischen Welt, dann in der romanisch-germanischen Welt des Mittelalters bestimmte Formen annahm, nun auch die neue Cultur, welche das Grosse der alten in sich aufnehmen soll, auf die concrete Gestaltung der christlichen Kirchen Einfluss gewinnen wird, ohne dass deshalb das Princip des Christenthums alterirt werden müsste, das um seiner Innerlichkeit willen fähig ist, in den mannigfaltigsten Formen in die Erscheinung zu treten. Jedenfalls wird sich die tiefgehende Bedeutung des christlichen Geistes und die harmonisirende Kraft desselben weit voller offenbaren können, wenn es gelingt, den ewig gleichbleibenden Gehalt des Christenthums in einer solchen Form auszudrücken

und in den Kirchen so darzustellen, dass der Hauptsache nach den veränderten Bedürfnissen der gegenwärtigen Zeit genügt wird. Wie die Lösung dieser Aufgabe sich auf die beste Weise vollziehen lasse, das auszuführen, überschreitet den Rahmen dieser Skizze. Da sich Reformationen im kirchlichen Gebiete nicht machen lassen, wird die Arbeit zunächst den Charakter des vorbereitenden Stadiums und darum des Unfertigen tragen. Aber das kann nicht hindern, die Aufgabe anzuerkennen.

Um nur bei den Kirchen der Reformation zu bleiben, so wird man den Grundsatz des allgemeinen Priesterthums durchführen und den in mannigfachen Formen auftretenden Gegensatz des Exoterischen und Esoterischen meiden müssen. Das Centrale des Christenthums wird in einer für Alle fasslichen Form nicht nur ausgesprochen, sondern auch so in den Mittelpunkt gestellt werden müssen, dass es in seinem Werthe zum Bewusstsein kommt und das Peripherische erleuchtet. An die Stelle des alten Gegensatzes von articuli fundamentales und nicht fundamentales wird der Gegensatz zwischen dem christlichen Princip und dem Abgeleiteten zu treten haben, so dass weder das Volk genöthigt ist, ihm unverständliche Sätze, deren Werth es nicht kennt, blind zu glauben, noch der Clerus in seiner freien Bewegung eingeschnürt und dadurch verdorben wird. Inhaltlich ist daran zu erinnern, dass die Reformation zwar in der Ethik überall an die Natur und die Gesetze des Natürlichen anknüpft, aber in der Dogmatik vielfach den mittelalterlichen Supranaturalismus beibehalten hat, obgleich ihr Princip die Immanenz Gottes in dem bekehrten Menschen auf das Bestimmteste vertrat. In dieser Hinsicht kommt es darauf an, zum Bewusstsein zu bringen, dass das christliche Princip der vernünftigen Idee der Religion und das Princip christlicher Sittlichkeit dem sittlichen Ideal entspreche, nicht zum Geringsten gerade durch die Synthese von Frömmigkeit und Sittlichkeit im christlichen Princip. Eben hiermit hängt der Gegensatz zwischen der historischen und der ewigen Seite des Christenthums zusammen. In der Reformationszeit wollte man nur die Urform des Christenthums wieder herstellen, wie das Christenthum selbst als die Wiederherstellung des Urstandes

aufgefasst wurde. In der neueren Zeit fasste man Entwicklungsstadien in's Auge und wie das Christenthum eine neue Stufe für die Entwicklung der Menschheit, so sollte die Reformation eine höhere Stufe in der Aneignung des Christenthums sein. Auch hier wird der Rückgang auf das christliche Princip von Bedeutung sein, indem man zwischen dem gleich bleibenden christlichen Princip und seinen Erscheinungsformen unterscheidet. Dadurch wird es möglich, die Conflicte mit der Geschichtswissenschaft zu vermeiden, die eine dogmatisch bestimmte Geschichtsbetrachtung hervorrufen muss, wie sie am vollkommensten das Papstthum, aber auch der Protestantismus, besonders im Gebiete der historischen Erforschung des Judenthums und Urchristenthums kennt, und wie sie der Mangel der Unterscheidung zwischen Schrift und Wort Gottes in der Schrift immer herbeiführt. Ebenso aber wird es möglich, durch die Hervorhebung des Charakteristischen des christlichen Princips als der wahren Synthese des Ethischen und Religiösen, die Conflicte mit der Naturwissenschaft zu vermeiden, welche die Gesetzmässigkeit des Naturlaufs voraussetzt, die auch in Wahrheit die Bedingung für die thatkräftige Bethätigung im Reiche Gottes und mit dem Glauben an die göttliche Weltordnung und Vorsehung durchaus verträglich ist. So kann die Hervorhebung des christlichen Princips im Unterschiede von dem Peripherischen innerhalb der Kirche eine allseitige Belebung des kirchlichen Interesses im Gegensatz zu Indifferenz und Fanatismus anbahnen, ferner zur Philosophie, Geschichts- und Naturwissenschaft, d. h. zur Wissenschaft überhaupt, der Kirche eine haltbare Stellung verschaffen und ebenso zu dem Staate als Culturmacht das rechte Verhältniss ermöglichen, sofern die Thätigkeit der Kirche sich auf die Pflege der religiös-sittlichen Gesinnung beschränkt und den Staat in seinem Gebiet als souverän anerkennt.

Die Aussendung der Jünger
nach Marcus 6, Lucas 9. 10, Matthäus 10.

Von

A. Kappeler,
Pfarrer zu Kappel am Albis, Schweiz.

Die vorliegende Untersuchung ist durch die in letzter Zeit hervorragendsten Bearbeitungen der Geschichte Jesu durch G. Volkmar und B. Weiss veranlasst worden, welche beide Autoren wenigstens darin übereinkommen, dass sie die Aussendung von Jüngern zur Verkündigung des Evangeliums während Jesu Wirken in Galiläa als historische Thatsache anerkennen. Gross aber ist immer die Differenz in Hinsicht sowohl auf die Beurtheilung der Berichte, wie auch auf die Festsetzung des geschichtlichen Details: auf der einen Seite die Voraussetzung einer freien Bearbeitung der Begebenheiten durch Marcus in prophetisch evangelischem Geist, die die Nachfolger nach eigenthümlichen Gesichtspunkten benutzt und verändert haben, und die das Thatsächliche mehr nur andeutet, auf der andern Seite die Annahme einer von einem Augenzeugen herrührenden Grundschrift, welche die Evangelisten in verschiedener Weise bearbeitet haben, und die auch über das Einzelne zuverlässige Kunde geben soll. So lange aber eine grössere Uebereinstimmung in der so schwierigen und verwickelten synoptischen Frage, in der Beurtheilung sowohl jedes einzelnen der drei Evangelien, wie ihres gegenseitigen Verhältnisses, in der Entscheidung über die Vorlage anderweitiger schriftlicher Quellen und dann auch in der Festsetzung des ge-

schichtlichen Thatbestandes nicht erreicht ist, ergiebt sich wenigstens für die wissenschaftliche Betrachtung die Nothwendigkeit einer immer erneuten Untersuchung. Es sollen nun im Folgenden die Berichte der drei ersten Evangelien, sowohl ein jeder für sich, wie auch in Hinsicht auf ihr gegenseitiges Verhältniss und die gesammte synoptische Composition in's Auge gefasst werden. Hieran schliesst sich unmittelbar gewissermassen als Controle eine kurze Betrachtung der jedesmaligen Berichte über die Aussendung durch den Auferstandenen. Am wenigsten, weil die Beantwortung schon in der vorangehenden Untersuchung liegt, wird uns die Frage nach den schriftlichen Quellen und historischen Thatsachen in Anspruch nehmen.

Bei einer nur flüchtigen Durchsicht unserer Abschnitte erzeigt sich die Redaction Matth. c. 10 sowohl im eigentlichen Aussendungsbericht V. 5—16, wie auch in der angeschlossenen Rede V. 17 ff., wie man auch im Uebrigen dies Evangelium beurtheilen mag, so unzweideutig als Verschmelzung von früheren in Marcus und Lucas vorhandenen Vorlagen, dass sie erst nach den übrigen Relationen zur Behandlung kommen kann. Diese Letztern, Marc. 6 und Luc. 9 u. 10, werden sowohl hinsichtlich der Priorität, wie der Quellenfrage verschieden beurtheilt. Da sich aber trotz aller Differenzen in der Auffassung der Synoptiker und ihres gegenseitigen Verhältnisses immer mehr die Ueberzeugung Bahn zu brechen scheint, dass Marcus der Zeit nach der Erste war, so bedarf es wohl keiner besondern Entschuldigung, dass von ihm ausgegangen wird. Lucas rückt dann von selbst an zweite Stelle, und Matthäus tritt an den Schluss.

M a r c u s 8, 14 f. berichtet, dass Jesus die Zwölf stiftete, damit sie mit ihm seien, und er sie aussende, um zu predigen und die Dämonen auszutreiben. Die Aussendung, die uns hier allein beschäftigt, wird c. 6, 7—13 zur Thatsache. Nun ist nicht nur kein Grund vorhanden, das Wirken von Heilsboten schon zu Lebzeiten Jesu zu bezweifeln, sondern es wird dies Factum, wie weiter näher darzulegen ist, durch 1. Cor. 15, 5—7 und 9, 14 ausdrück-

lich bestätigt. Wie aber Marcus überall die historische Ueberlieferung in schöpferisch freier Weise in ein Lehrbild umgestaltet und darin vielfach verhüllt, und wie sich das bei der Jüngerstiftung auf's Deutlichste dadurch zeigt, dass sie auf „den Berg", den geographisch nicht nachweisbaren Antityp des Sinai, verlegt wird, so tritt in unserm Abschnitt das gleiche Verfahren sofort in doppelter Hinsicht hervor, einmal schon durch die ihm gegebene Stellung und dann durch die den Jüngern ertheilte Vollmacht. Voraus geht V. 1—16 das Aergerniss in Nazareth, offenbar ein geschichtlicher und gerade nach Marcus recht schlichter Vorgang, der aber auch schon durch den unbestimmten, das ganze Land umschliessenden Ausdruck „Patris", Vaterland und Vaterstadt, in's Typische erhoben ist. Ist nun darin die Verwerfung der evangelischen Predigt durch Israel ausgesprochen, und schon früher c. 3 die Verkennung der Blutsverwandten und der völlige Bruch mit den Leitern Israels erzählt worden, so ergiebt sich von selbst die Nothwendigkeit, das Evangelium aus dem engern Kreis, der es verschmäht hat, in die Ferne zu tragen. Diese Mission wird nun wirklich den Zwölfen aufgegeben V. 7. Jesus ruft sie herzu (*προσκαλεῖται* wie 3, 13 beim feierlichen Act der Stiftung) und begann sie auszusenden (nicht wiederholt, sondern damals zuerst, Weiss) zu Zweien. Für das *κηρύσσειν*, den ersten Theil ihrer Aufgabe, waren sie bereits instruirt, die Macht über die unreinen Geister dagegen musste ihnen noch verliehen werden. Es ist nun von grosser Bedeutung, ein klares Verständniss gerade von diesem zweiten Theil der Jüngermission zu gewinnen. Wird es genügen, mit Weiss in diesen Geistern „die letzten Urheber alles unreinen Sündenwesens" ganz im Allgemeinen zu sehen und an eine Aussendung nur innerhalb Israels zu denken, oder wird man mit Baur, Volkmar und Andern in ihnen die heidnischen Götter und in ihrer Bewältigung den Streit gegen die Heidenwelt erkennen? Nun sind zwar innerhalb Israels zahlreiche Dämonen, in der Synagoge 1, 23, in der Stadt V. 34, am Meer 3, 11. Aber sie stehen unter Beelzebul 3, 22, der jedenfalls, wie man auch den

Namen erklären mag, für das Haupt des semitischen Heidenthums in localer Auffassung zu halten ist. Die Legion der Dämonen, die Jesus besiegt, befindet sich jenseits des Sees auf Heidengebiet 5, 1 ff. Besonders sind auch 1. Cor. 10, 20. 21 und Offenb. 9, 20. 18, 2 zu vergleichen, wo die Bedeutung der *δαιμόνια* völlig ausser Frage steht und überhaupt in Betracht zu ziehen, dass sich das Marcusevangelium in dieser Hinsicht noch mehr als die spätern an den Sprachgebrauch der frühesten neutestamentlichen Schriften anschliesst. Es ist nicht anders möglich, als dass die den Zwölfen ausdrücklich ertheilte Machtbefugniss wesentlich auch die Heidenmission in sich schliesst. Aber gerade in der aus dem Wortlaut des Marcus unabweisbar sich ergebenden Voraussetzung, dass sie auch als Heidenmissionäre thätig waren, liegt eine historische Unrichtigkeit. So sicher wir das Vorhandensein von Heilsboten zu Lebzeiten Jesu glauben annehmen zu dürfen, so unzweifelhaft müssen wir daran festhalten, dass dieselben auf den Wegen des Petrus, der mit dem Apostolat der Beschneidung betraut war, Gal. 2, 7. 8, gingen und der Heilsverkündigung unter Heiden sich enthielten. Was die Darstellung des Marcus mit dieser historisch unrichtigen Supposition bezweckte, wird aus der Erklärung von 6, 30 erhellen, in welchem Verse in auffallender Weise und gewiss nicht ohne Gewicht allein in diesem Evangelium der Terminus *ἀπόστολοι* sich vorfindet. Uebrigens hat auch schon, wie sich später zeigen wird, Matth. 10, 5 eine Aussendung zu den Heiden in unserm Abschnitt erkannt.

Nachdem schon V. 7 Aussendung zu Zweien gemeldet hatte, wie ja auch sonst zwei Jünger zu kleinen Aufträgen ausgeschickt wurden, Marc. 11, 1. 14, 13, und später so Viele Mission trieben, auch Paulus Apgsch. 13. 14, folgen V. 8—11 Vorschriften über die Ausrüstung und das Verhalten unterwegs, die den damaligen Verhältnissen in höherem Masse entsprachen, als häufig zugegeben wurde. Ist mit dem Grundsatz der Koinonie im Kreise Jesu Ernst gemacht worden, Marc. 10, 17 ff., so ist anzunehmen, dass der Einzelne für gewöhnlich keine Baarschaft bei sich trug, während

zugleich die so ausgedehnte Gastfreundschaft auch dem von Geld Entblössten das Reisen erleichterte. War es Vorschrift, dass der Evangelist aus dem Evangelium lebe, 1. Cor. 9, 14, so verstand es sich von selbst, dass er weder Brot noch Brotsack mit sich schleppe. Waren zwei Chitonen verboten, so ist schwerlich an ein Festkleid zu denken (Volkm.), eher an die beiden Unterkleider, deren man sich zur Bequemlichkeit auf Reisen bedient haben soll (Weiss), oder am wahrscheinlichsten an die mehrfachen Röcke, welche auch vornehme Männer zu tragen pflegten, vgl. Marc. 14, 63 (Scholten). So bleiben als denkbar einfachste Reiseausrüstung Rock, Gürtel, Stab und Sandalen, letztere im Unterschied von den schuhartigen ὑποδήματα Luc. 10, 4. Die in directer Rede eingeführte Mahnung V. 10: wo ihr in ein Haus eingeht, da bleibt, bis dass ihr von da weggeht, wo die verschiedene Beziehung von ἐκεῖ und ἐκεῖθεν (Haus und Ort) ziemlich hart, aber doch völlig klar ist, da sich das ὅπου leicht in ἐν ᾧ τόπῳ auflöst, giebt die ganz vernünftige Mahnung, dass sie bei gastfreundlicher Aufnahme in einem Hause, worauf sie ja bei ihrer dürftigen Ausstattung angewiesen sind, in diesem während ihrer Anwesenheit am Ort verbleiben und nicht in der Hoffnung besserer Verpflegung oder grösserer Erfolge voreilig ein anderes beziehen sollen. Es darf hier in Rücksicht auf Luc. 10, 5—7 und die daraus gezogenen Schlüsse nicht unerwähnt bleiben, dass über den Ort, an welchem ihre Predigt stattfinden soll, hiermit und überhaupt in unserem Bericht nichts ausgesagt ist. Offenbar liegt ihm die natürliche Voraussetzung zu Grunde, dass sie sich in dieser Hinsicht nach den Umständen richten sollten, vgl. 9, 14, wo eine Besprechung der Jünger mit den Schriftgelehrten im Freien vorausgesetzt ist. Um so mehr ist diese Vorschrift V. 10 als eine aus Jesu eigenem Munde stammende zu betrachten, als sie schon ziemlich früh, 2. Thess. 3, 11, wo von arbeitsscheuen, durch ihr περιεργάζεσθαι (vgl. 1. Tim. 5, 13) anrüchigen Leuten die Rede ist, ganz anderen Verordnungen weichen musste. V. 11 giebt nun die Anweisung, was sie thun sollen, wenn sie nicht Aufnahme und nicht einmal

Gehör finden. Wurde ihnen kein gastfreundliches Obdach zu theil, so konnten sie etwa noch einen Versuch machen mit einer Predigt in einer öffentlichen Halle oder im Freien. Schlug auch dies fehl, „dann von dort wegziehend schüttelt den Staub unter euren Füssen ab ihnen zum Zeugniss“, die gewöhnliche Geberde, mit der man völligen Bruch bezeugte. V. 12 u. 13 berichten, dass die Zwölfe auftragsgemäss auszogen, Busse predigten, Dämonen in Menge austrieben und viele Kranke mit Oel salbten und heilten.

Die Busspredigt ist diejenige von Jesus selbst 1, 15, die zum Glauben an das Evangelium und zur Theilnahme am Gottesreich führen sollte, der Kern der evangelischen Verkündigung, welche erst nach dem Kreuz eine wesentliche Modification erlitten hat. Das Dämonenaustreiben steht als die eigentliche Aufgabe der Sendboten bedeutungsvoll in der Mitte. Schwierig ist das letzte Glied, da sich eine genaue Parallele nirgends findet. Am nächsten kommt Jac. 5, 14; nur wird dort die Heilung durch das Gebet bewirkt, welches hier hinzuzudenken wäre. Uebrigens liegt es nahe, bei der engen Verbindung mit dem *δαιμόνια ἐκβάλλειν*, dem Kampf gegen das Heidenthum, das *ἀρρώστους* und die Oelsalbung tropisch zu fassen und letztere von der Einweihung zum Christenthum zu verstehen, 2. Cor. 1, 21. Hebr. 1, 9 (Volkm.). Jedenfalls ist das Oelsalben ein Analogon zum Händeauflegen V. 5, wie auch die *πολλοὶ ἄρρωστοι* im Heidenland den *ὀλίγοι ἄρρωστοι* in der Patris V. 5 gegenüberstehen (Volkm.). Dadurch bezeugt sich zugleich die innere Beziehung der beiden Abschnitte, und erhält die gegebene Erklärung eine neue Stütze.

Nachdem nun in V. 14—29 das Bekanntwerden Jesu und Vermuthungen über seine Person und als Episode die Enthauptung des Täufers gemeldet worden ist, folgt V. 30 die Nachricht von der Rückkehr der Zwölfe und die sich anschliessende Berichterstattung über ihr Wirken. An einem offenbar in der Nähe von Kapernaum gedachten Punkte versammeln sie sich um Jesus, um mit diesem bald nachher am jenseitigen Ufer einer grossen Schaar, hirtenlosen Schafen, Hülfe zu bringen. Hier heissen die Zwölfe unver-

mittelt zum ersten und zugleich bei Marcus einzigen Mal und gewiss nicht zufällig und ohne besonderen Nachdruck „die Apostel“. Die Zwölfe und die Apostel werden demnach von unserem Evangelium identificirt, und es fragt sich nun, ob dies historisch richtig ist, und wenn es sich herausstellen sollte, dass das nicht der Fall sei, wie Marcus zu dieser Identification gekommen ist. Zur Beantwortung dieser Fragen müssen wir durchaus die unserem Evangelium vorangehenden Daten der älteren Paulinen und der Apokalypse über die Zwölfe und die Apostel kurz überblicken.

Auffallend sparsam sind die Zwölfe erwähnt, bei Paulus nur 1. Cor. 15, 5 und in der Apokalypse c. 21, 14 als die *δώδεκα ἀπόστολοι*. In dem Zusammenhang der ersten Stelle 1. Cor. 15, 5—7 ist nun aber, wie Holsten Ev. d. Paul. p. 412 ff. überzeugend ausführt, zu bemerken: 1) aus der Stellung des *πᾶσιν* nach *τοῖς ἀποστόλοις* geht hervor, dass Paulus den Jacobus den Zwölfen gegenüberstellte, also nicht zu ihnen rechnete; 2) das *τοῖς δώδεκα* und *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν* können nicht sich deckende Grössen sein, da in dem engen Zusammenhang und gerade beim Ausschluss des Jacobus Paulus das *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν* nur setzen konnte, wenn er sich bewusst war, von allen Aposteln noch nicht gesprochen zu haben; 3) mit den *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν* ist ein über die Zwölfe hinausreichender Apostelkreis bezeichnet. Es werden also in dieser Stelle ausser den 500 Brüdern noch drei Gruppen unterschieden: 1) die Zwölfe, 2) der leibliche Bruder und 3) die Apostel insgesammt. Wenn aber Holsten einen weiteren Apostelkreis gleichwohl nicht annehmen will, namentlich darum, weil unmittelbar nach dem Tode Jesu und in sein Leben hineinreichend Apostel im Unterschied von den Zwölfen nicht nachweisbar seien, so schliesst Volkmar Jes. Nazar. p. 92 f. aus 1. Cor. 9, 14, wo ein Befehl des Herrn an die *καταγγέλλοντες τὸ εὐαγγέλιον*, die Heilsboten, angeführt wird, dass schon Jesus selbst solche entsendet habe und hält es auch für sehr wahrscheinlich, dass Paulus, der in dem ganzen Abschnitt sein apostolisches Recht, von den Gemeinden

sich unterhalten zu lassen, beweisen will, der sich aber hierbei nicht auf die ihm sonst wohlbekannten Zwölfe, nur auf die *εὐαγγελιζόμενοι* beruft, Gehülfen Jesu von zweierlei Art, Heilsboten und Zwölfmänner, unterschied. So stellt sich nun von zwei Seiten das gleiche Resultat heraus. Es ist aber um so mehr daran festzuhalten, weil sich auch sonst bei Paulus die Gleichsetzung der Zwölfe und Apostel nirgends ergeben will. Die oben erwähnte Dreitheilung 1. Cor. 15, 5—7 scheint noch einmal hervorzutreten in 1. Cor. 9, 5, wo neben den Aposteln die Brüder des Herrn und Kephas, wenigstens einer der Zwölfe und von den Aposteln unterschieden, erwähnt werden. Eine unbestimmte, wohl weit über die Zwölfe hinausgehende Anzahl von Aposteln lässt 1. Cor. 12, 28, wo die Leiter der christlichen Gemeinwesen aufgezählt sind, voraussetzen. Sicher nicht sind die Zwölfe, wohl aber Leute, die mit Jesus persönlich verkehrten, die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2. Cor. 11, 5. 12, 11 und die *ἀπόστολοι Χριστοῦ* und *ψευδαπόστολοι* 2. Cor. 11, 13. Während sich somit nirgends bei Paulus die Zwölf und die Apostel decken, so heissen dagegen einzelne der Ersteren und gerade die hervorragendsten, jedenfalls Kephas und Johannes, Apostel, Gal. 1, 17, offenbar deshalb, weil sie als solche, d. h. als Heilsboten thätig waren, Gal. 2, 18, und wenn überhaupt derjenige ein Apostel war, der eine missionirende Wirksamkeit ausübte, so begreift sich leicht, dass der Apostelkreis über den der Zwölfe hinausging, vgl. Röm. 16, 7. Als ursprüngliche Bestimmung der Letzteren ergäbe sich aber, wie auch Volkmar l. c. p. 92 geschlossen hat, eine mehr organisirende und verwaltende Thätigkeit, womit auch das *μετ᾽ αὐτοῦ* Marc. 3, 14 so ziemlich übereinkommen würde. Werden nun die Zwölf von Paulus nur erwähnt unmittelbar nach dem Tode Jesu, und stehen wenigstens bei seiner zweiten Anwesenheit in Jerusalem circa 52—53 nur die drei Säulen an der Spitze der Gemeinde, so darf wohl geschlossen werden, dass das Collegium der Zwölf ziemlich früh seine Bedeutung verloren oder sich aufgelöst hatte. Dann ist im Weiteren anzunehmen, dass Paulus, wenn er um den Apostolat kämpfte, im Grunde genommen

nicht den Zwölfen als solchen gleichgelten, was er auch nicht sagt, was aber gewöhnliche Annahme ist, vgl. noch Harnack, Lehre der 12 Apostel, p. 114 Anm., sondern einfach als echter Verkündiger des Evangeliums anerkannt sein wollte. Dann ist aber auch, da ja die Apostelgeschichte mit ihren gerade im ersten Theil so legendenartigen Nachrichten nicht in Betracht kommen kann, der Zwölfapostolat für nachpaulinisch zu halten. Auch vermögen wir, wenn wir die oben angeführte Stelle Apok. 21, 14 in Berücksichtigung ziehen, dessen Genesis noch zu erkennen. Auf Grund der in judenchristlichen Kreisen so heftigen, noch weit in's zweite Jahrhundert hineinreichenden Opposition gegen den Apostolat des Paulus, hat der Apokalyptiker (vgl. Baur, Gesch. d. christl. Kirche I, p. 81), der in 2, 2 die Berechtigung der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft für den Paulus und seine Nachfolger in Frage gestellt hatte, vielleicht zu einer Zeit, da die Gesammtheit der Zwölfe der Vergangenheit angehörte, mit Verschweigung eines weiteren Apostelkreises und mit indirecter Ausschliessung des Paulus die gesetzestreuen Zwölfe, welche sich die *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* reservirt hatten, als die wahren und einzigen Apostel proclamirt und damit auch die beiden ursprünglich verschiedenen Kreise identificirt. Somit wäre das Verhältniss gerade umzukehren: während allgemein angenommen wurde, dass Paulus dem Zwölfapostolat gegenüber seine Apostelwürde festzustellen suchte, ergiebt sich vielmehr aus dem Obigen, dass in Opposition und zur Ausschliessung des Paulus der Zwölfapostolat construirt wurde, und wenn nun überhaupt die Apokalypse in der Entwicklung des Urchristenthums einen nicht geringen Einfluss ausgeübt hat, so wurde diese Gleichsetzung der Zwölfe und Apostel vom zweiten Evangelium sowohl, wie schon aus der Berufung 3, 13 ff. hervorgeht, wie von den nachfolgenden, acceptirt.

Wenn aber Marcus, und damit kehren wir wieder zum Ausgangspunkt unseres Excurses zurück, die Zwölfe erst und nur dann „die Apostel“ nennt, als sie von der Mission gegen die unreinen Geister (des Heidenthums) zurückkehren,

so tritt er der Apokalypse entgegen. Nur dann, so sagt der Pauliner, können die Zwölfe als die Apostel bei Jesus sich versammeln und überhaupt als solche gelten, wenn sie gleich wie Paulus in der Heidenwelt die unreinen Geister bekämpft haben. Damit ist denn nicht nur unsere ganze Auffassung bestätigt, sondern auch der Zweck des Lehrbilds klargelegt: mit den Mitteln und nach den Vorschriften, die Jesus gegeben, und zugleich in seinem Sinn und Geist, womit Paulus im Grunde genommen übereinstimmt, soll das Evangelium verkündigt werden. Nach dem *πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν*, einem auffallend unbestimmten und vielsagenden Ausdruck zu fragen, ist überflüssig, da es sich nur um ein ideales Wirken der Zwölfe handelt, das in dem des Paulus seine Erfüllung gefunden hat. Nur sei angedeutet, dass es nicht an Anhaltspunkten, vgl. 1. Cor. 15, 6 fehlt, die auf Missionserfolge und darum auch wiederholte Missionswege schon zu Lebzeiten Jesu schliessen lassen, wenn auch eigentliche Gemeindestiftungen erst nach dem Kreuz stattgefunden haben mögen. Die Bedeutung der termini *οἱ δώδεκα* und *οἱ ἀπόστολοι* erhellt auch daraus, dass in den angrenzenden Erzählungen, in welchen die Jünger mehr zurücktreten, durchweg das allgemeinere *μαθηταί* erscheint, 5, 31. 6, 1. 35. 41. 45[1]).

Wenn wir nun zu Lucas übergehen, so finden wir in diesem Evangelium eine doppelte Aussendung, die erste im ursprünglichen Marcuszusammenhang c. 9, 1—6 und die andere veränderte und bedeutend erweiterte am Anfang der zweiten grossen Einschaltung c. 10, 1 ff. Darüber sind die Ausleger einig, dass der erste Bericht in naher Beziehung zu dem des Marcus steht. Er ist wesentlich Abkürzung desselben, aber nicht ohne charakteristische Aen-

1) Es sei noch erwähnt, dass Weiss, Leben Jesu I, p. 134 f. unter Annahme der Jüngeraussendung als eines einmaligen Factums und Combination desselben mit Joh. 5, 1, wonach Jesus allein zu dem am 14. und 15. Ador gefeierten Purimfest nach Jerusalem zog, herausbringt, dass die in Frage stehende Mission in die erste Hälfte des März fiel und etwa 14 Tage dauerte. Eine Widerlegung dieser Aufstellung ist von unserem Standpunkt aus unnöthig.

derungen, die sich theils aus der Composition des Lucasevangeliums überhaupt, theils aus den Abweichungen und Eigenthümlichkeiten der zweiten Aussendung erklären. Zuerst ist zu bemerken, dass die bei Marcus unmittelbar vorangehende Verwerfung in der Patris von Lucas als ein Programm des ganzen Evangeliums (Volkm.) und als Illustration des das gesammte urchristliche Bewusstsein beherrschenden, dem Judenchristen besonders sympathischen, aber auch von Paulus anerkannten Satzes, dass durch den Fehltritt der Juden das Heil den Heiden gebracht wird (Röm. 11, 11), an den Anfang des galiläischen Wirkens c. 4, 16—30 gesetzt worden ist, und dass die bei Marcus hervortretenden Beziehungen der beiden Abschnitte wegfallen. Unsere Erzählung folgt unmittelbar auf die Erweckung von Jairus' Töchterlein.

V. 1 ruft Jesus seine zwölf Jünger zusammen, deren Erwählung, aber ohne nähere Bezeichnung ihrer Bestimmung, nur mit der Bemerkung, dass er sie auch Apostel nannte, 6, 13 gemeldet worden war. Sogleich giebt er ihnen Macht und Gewalt über alle Dämonen und die Krankheiten zu heilen. Es läge nahe, in Rücksicht auf die Loslösung des Aergernisses in der Patris von unserem Abschnitt und die Zusammenstellung der *δαιμόνια* und *νόσους* den Schluss zu ziehen, dass für Lucas die Bezwingung der Dämonen nicht mehr die Bekämpfung des Heidenthums, sondern die Heilung einer besonderen Krankheit sei, wie ja der Ausdruck oft in diesem Sinn gebraucht wird. Aber 10, 17 ff., wo die Besiegung der ganzen Heidenwelt sammt ihrem Fürsten in Aussicht genommen ist, zeigt deutlich, dass die *δαιμόνια* unseres Evangeliums den *πνεύματα ἀκάθαρτα* des Marcus entsprechen, und auch hier den Zwölfen die Gewalt über das gesammte Heidenthum verliehen wird. Um so mehr fällt auf, dass nun bei der Aussendung V. 2, abweichend von Marcus, hiervon nicht mehr die Rede ist, sondern, was bei jenem stillschweigende Voraussetzung, nur noch der Auftrag gegeben wird, das Reich Gottes zu verkündigen und zu heilen. Nun folgt V. 3, wieder mehr an Marcus sich anschliessend, aber als directer Befehl, die Ausrüstung

auf den Weg, wobei die Sandalen unerwähnt bleiben, und der Stab sogar ausdrücklich verboten wird. Letzteres führt man gewöhnlich auf ascetische Uebertreibung zurück. Anstatt des χαλκός steht ἀργύριον. Die Veränderung in V. 4 beseitigt die bei Marcus vorhandene Härte der verschiedenen Beziehung von ἐκεῖ und ἐκεῖθεν, schafft aber eine neue dadurch, dass das ἐξέρχεσθαι vom Wegzug aus einer noch nirgends erwähnten Stadt oder Gegend zu fassen ist (ähnlich Myr und Weiss). Die Variationen V. 5 sind von geringem Belang: für ὃς ἂν τόπος ist ὅσοι gesetzt, das vorher vermisste ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης eingefügt, τὸν χοῦν mit τ. κονιορτόν vertauscht. Wesentlich verändert ist der über das Wirken der ausgesendeten Zwölfe berichtende Schluss V. 6. Es besteht dies in der Predigt und im Heilen. Das Austreiben der Dämonen, wozu die Boten doch ausdrücklich ausgerüstet worden waren, fehlt.

Die Rückkehr und Berichterstattung folgt V. 10, ähnlich wie bei Marcus nach der hier sehr verkürzten Einschaltung über die Nachfrage des Tetrarchen nach Jesus und die Enthauptung des Täufers. Auch hier heissen die Jünger οἱ ἀπόστολοι.

Es entsteht nun die Frage, was Lucas mit seiner Fassung des Abschnittes bezweckte. Offenbar fühlte er die Incongruenz, um nicht zu sagen, den stillen Vorwurf, der nach der Darstellung des Marcus für die Zwölfe darin lag, dass ihnen ein Wirken zugemuthet wurde, das sie nicht ausgeübt hatten, und will sie, wie er ja überall die Gegensätze zu vermitteln bemüht ist, heben. Somit lässt er die Zwölfe mit der „Macht und Gewalt“ über „alle“ Dämonen betraut werden, nennt sie auch bei der Zurückkunft Apostel, was er um so leichter thun konnte, da er ihnen schon bei der Wahl diesen Ehrentitel durch Jesus hatte geben lassen, meldet nun aber doch nichts von einem Hinausgehen in die Heidenwelt, sondern beschränkt ihr Wirken auf Predigt und Krankenheilungen, was Beides innerhalb Israels geschehen konnte, und womit auch, da die Zwölfe ja thatsächlich in diesem Bereiche Mission getrieben hatten, die Incongruenz bei Marcus gehoben war. Auf eine Eingren-

zung der Missionsthätigkeit der Zwölfe in das engere Gebiet Israels scheint auch die Verweigerung des Stabes zu führen, die als Vorschrift höchst gespannter Ascese vereinzelt ist, aber als versteckte Andeutung eines engeren Wirkungskreises mit der ganzen Haltung des Abschnittes in Einklang steht. Die nothwendige Consequenz dieser Beschränkung aber war, dass die in den Aposteln latente Kraft durch andere Boten zur Entfaltung gebracht werden musste, was auch wirklich in der zweiten Aussendung 10, 1 ff. geschehen ist.

Dass es sich Luc. 9, 1 ff. nur um ein auf Israel beschränktes Wirken der Zwölfe handelte, erhellt auch aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden. Wenn es eine der wichtigsten Eigenthümlichkeiten des Lucasevangeliums ist, dass es Marc. 6, 1—8. 26, worin das universalistische Wirken Jesu vorzugsweise zur Darstellung kommt, grösstentheils cassirt, dann die bei Marcus von 8, 27—9. 50 reichenden Abschnitte, wenn auch verkürzt, beibehält und hierauf seine zweite grosse Einschaltung Luc. 9, 51—18, 14 einschiebt, so fällt zugleich auf, dass es alles, was dieser letztern von 9, 1 an noch vorausgeht, in die Grenzen Galiläa's verlegt und Jesum in den betreffenden Abschnitten Heidengebiet gar nicht betreten lässt. Die aus dem universalistischen Wirken bei Marcus allein beibehaltene Speisung der 5000, die dieser auf dem jenseitigen Ufer vor sich gehen lässt, Marc. 6, 32. 45, wird in die Nähe von Bethsaida verlegt, das trotz der Bezeichnung *πόλις*, da ja schon die Vergleichung von 9, 5 und 6 zeigt, dass *πόλις* und *κώμη* als Wechselbegriffe gebraucht werden, nur das westufrige sein kann (Wiener, Volkm.). Das nun folgende Bekenntniss Petri V. 18—27, das Marcus nach Cäsarea Philippi versetzt, schliesst sich an die Speisung unmittelbar an und ist somit als auf galiläischem Boden geschehen zu denken. Die drei folgenden Abschnitte, Verklärung, Heilung des Besessenen und Rangstreit V. 28—50, sind auch schon von Marcus nach Galiläa verlegt. Ist aber überall bis zum Einzug in Samarien das Ueberschreiten der Heidengrenze negirt, so ist es gewiss auch nicht in unserem Abschnitt

vorausgesetzt, und ergiebt sich auch von hier aus eine Bestätigung der gegebenen Erklärung.

Der Betrachtung der zweiten Aussendung 10, 1 ff., wozu wir übergehen, muss eine kurze Bemerkung über die grosse Einschaltung des Lucas vorausgeschickt werden. Nachdem zuerst Wilke den Kanon aufgestellt hat, dass der je spätere Synoptiker die von ihm ausgelassenen Abschnitte des Vorgängers in der Regel durch Neubearbeitung des gleichen oder eines ähnlichen Thema's ersetze, und die Erklärer, die nicht vorwiegend auf Quellenschriften abstellen, diesen Grundsatz mehr oder weniger acceptirt haben, kann Luc. 9, 51—18. 14, die Reise nach Jerusalem durch das Gebiet der Samaritaner als Ersatz für den universalistischen Abschnitt Marc. 6, 45—8, 26, der Jesum vorwiegend in heidnischem Gebiet sich bewegen lässt, angesehen werden. Wollte aber Baur, Evang. p. 434 ff. und Andere in der grossen, das Wirken Jesu auf samaritanisches Gebiet verlegenden Lucaseinschaltung überhaupt und speciell in der Aussendung einer grösseren Anzahl von Boten, welche die Zwölfe in Schatten zu stellen scheinen, Aeusserungen eines besonders ausgeprägten Paulinismus sehen, so können wir diesem Urtheil nur in beschränktem Sinne zustimmen. Die Bedeutung der zweiten Aussendung sucht die sofort folgende Erklärung zu geben. Was aber die ganze Einschaltung betrifft, so ist darauf hinzuweisen, dass die Unterdrückung der Wanderzüge Jesu auf heidnisches Gebiet, im Besondern die Streichung des Eintritts in ein Heidenhaus, Marc. 7, 24, und die hierfür eintretende Verlegung des Schauplatzes nach Samarien eher als ein vermittelnder, dem sonstigen Charakter des Lucasevangeliums völlig entsprechender Zug erscheinen. Denn wenn es auch nicht an Zeugnissen fehlt, dass die Samaritaner und Juden einander hassten, dass sie nicht mit einander essen und trinken mochten, dass sie einander nicht beherbergten, ja dass sie sogar den gegenseitigen Anblick scheuten (Wiener, Art. Samar.), so mussten doch die Letztern, wenn sie wenigstens über das gewöhnliche Vorurtheil sich zu erheben vermochten, — und diese Voraussetzung scheint dem Evangelisten bei der

Abfassung der Einschaltung vorgeschwebt zu haben —, die Samaritaner, die wenigstens den Pentateuch immer festhielten, für weniger verworfen und dämonisch halten, als die in den Fesseln des Götzendienstes schmachtenden Heiden, am Verkehr mit jenen weniger Anstoss nehmen, als am Umgang mit diesen. Allerdings wird man dem für das Lucasevangelium so bedeutungsvollen Abschnitt diesen Sinn nur geben wollen, wenn man es mit Marcus in nähere Beziehung setzt und die Unterdrückung des universalistischen Wirkens Marc. 6, 1—8, 28 in Berücksichtigung zieht. Auch ist damit nicht ausgeschlossen, dass Samaria nun doch als ein Bild des so mannigfach symbolisirten Heidenthums zu fassen sei.

Nach der an die Verstossung in Nazareth erinnernden Verwerfung durch die Samaritaner (Myr-Weiss), welche die Jünger mit dem Rache schnaubenden Geist der Apokalypse erfüllte (Baur), 9, 51—56, und nach der Begegnung mit einigen näher nicht Bezeichneten, die Mangel an Entschiedenheit von der Nachfolge Jesu abhält, V. 57—62, ein Abschnitt, den Matth. 8, 18 ff. seinem ersten Uebergang auf das östliche Ufer vorangestellt hat, also nach einem doppelten Aergerniss, beginnt die neue Aussendung in V. 1 mit den Worten: darnach bezeichnete der Herr andere 72[1]). Auch diese neuen Boten haben eine geschichtliche Grundlage in den *καταγγέλλοντες τὸ εὐαγγέλιον*, 1. Cor. 9, 14, vgl. 15, 7, sind aber in der hier gegebenen Zahl Typus (sogar Myr-Weiss zweifeln, dass dem Evangelisten die Vorstellung von einem auf die 70 oder 72 abgeschlossenen Kreis dieser Art bereits durch die Ueberlieferung an die Hand gegeben war), der auf Gen. 10 (die 70 oder 72 Nationen) und Num. 11 (die 70 oder 72 Aeltesten als Gehülfen des Moses) zurückgeführt werden kann. Es ist nun gewiss, wie später noch deutlicher wird, mit Clem. recogn. I, 40 zunächst an letztere Stelle zu denken, aber doch auch die Beziehung auf erstere nicht ausser Acht zu lassen, vgl. Volkm.

1) *ἑβδομήκοντα δύο* mit BD gegen Tisch., Hort in [ ]: Elimination des *δύο* ist wahrscheinlicher als Hinzufügung (Myr-Weiss).

Marc. p. 352. Eine jüdische Institution, im Sinne des Heidenchristenthums gedeutet, ist völlig dem Charakter des dritten Evangeliums entsprechend. Wenn sich nun hieran anschliesst: er schickte sie vor ihm her in jede Stadt und jeden Ort, wohin er selbst gehen wollte, so ist dem ganzen Zusammenhang nach (vgl. 9, 51. 17, 11) eine Aussendung in samaritanische Ortschaften und zu selbständigem (vgl. den folgenden Auftrag), nicht nur vorbereitendem Wirken ausgesprochen (gegen Myr-Weiss). Völlig zutreffend eröffnet sich die Instruction V. 2 mit der Hinweisung auf das sich erweiternde, neu in Angriff zu nehmende Ernten, eigentlich Arbeitsfeld, auf dem bis dahin nur Wenige, die Zwölfe, thätig gewesen waren. Die sich anschliessende Bitte um die entsprechenden Arbeiter wird diesen selbst aufgetragen, um ihnen die Schwierigkeiten ihrer Aufgabe nahe zu legen, aber auch das Vertrauen auf den Erfolg in ihnen zu befestigen. V. 3: Gehet hin, ich sende euch wie Schafe inmitten von Wölfen, ein für die Heilsboten, welche das Evangelium in die Ferne tragen und drohenden Gefahren entgegengehen, völlig passendes Bild. Weiss, Matth. p. 268 (Myr-Weiss p. 406), der diese Instructien in seiner Quelle an die Zwölfe gerichtet sein lässt und deshalb auch der Ansicht ist, dass bei der damaligen Aussendung feindliche Angriffe noch nicht zu erwarten waren, erklärt ἄρνας = Widder, im Sinne von aufrichtigen Volksführern inmitten von falschen. Doch ist diese Abweichung von der gewöhnlichen Auffassung weder in Hinsicht auf die gegebenen Verhältnisse nothwendig, noch, da nicht ohne Weiteres Wölfe als Führer von Schafen gelten können, vgl. Matth. 7, 15, durch sich selbst sehr empfehlenswerth.

Während die eigentliche Berufsthätigkeit erst V. 9 zur Sprache kommt, folgen zunächst V. 4—8 Vorschriften für die Ausrüstung und das Verhalten unterwegs, ein besonders charakteristischer Abschnitt. V. 4: Sie sollen nicht tragen Geldtasche, entsprechend der ζώνη Marc., nicht Reisesack und nicht ὑποδήματα, in der späteren Gräcität (vgl. Schleussner, Art.) die den ganzen Fuss bedeckenden und von den Sandalen, die nicht ausgeschlossen sind, zu unter-

scheidenden Reiseschuhe. Der auffallende Befehl: und Niemand auf dem Wege sollt ihr grüssen, ist nicht Mahnung zur Eile wie 2 Reg. 4, 29 (D.W.), auch schwerlich Verbot, die Mission nicht unterwegs, sondern erst in den Häusern zu beginnen (Myr-Weiss), da Hausmission im Gegensatz zu anderweitiger Missionspredigt nirgends verlangt wird, sondern eher eine Aufforderung zur ernsten Sammlung für das bevorstehende, ihnen so grosse Ueberwindung auferlegende Betreten des samaritanischen Hauses. V. 5—8 sind die dem ganzen Zusammenhang entsprechende Explication des *μένετε* Marc. 6, 10. Dem Eintritt soll folgen der gewöhnliche Gruss des Hebräers: Friede diesem Haus, der durch den besonderen Fall auch ein besonderes Gewicht erhielt, aber unmöglich schon die specifisch-christliche Heilsanbietung (Weiss) bezeichnen konnte, da hierfür die besondere Formel *χάρις καὶ εἰρήνη* in Gebrauch war, vgl. Volk. Jes. Nar. p. 85 ff. Dann ist auch der *υἱὸς τῆς εἰρήνης* V. 6 nicht „eine empfängliche Seele, ein Kind des Heils" (Weiss), sondern ein „dignus precibus laetis" (Schleussner), der den Gruss freundlich annimmt und auch später in dem durch ihn eröffneten Verkehr den in ihm ausgesprochenen Segen empfängt. Die Worte: wenn aber nicht, so wird er zu euch zurückkehren, d. h. wenn euer Gruss keine freundliche Aufnahme findet, so wird er bei dem Begrüssten seinen Zweck verfehlen, aber wenigstens, wie eine jede wohlwollende Aeusserung, für euch selbst von Segen sein, sind parenthetisch und haben ihren tieferen Grund in der Solidarität, die nach V. 16 zwischen den Boten und dem Herrn und durch diesen mit Gott selbst besteht. V. 7. In dem Hause selbst, nämlich in dem, wo ein *υἱὸς τῆς εἰρήνης* ist, sollen sie bleiben. Dass sie trotz der Unempfänglichkeit für die Heilsanbietung im Hause bleiben sollten (Weiss), wäre seltsam und würde wenigstens dem Befehl Marc. 6, 11, diejenigen, welche nicht hören wollen, zu verlassen, widersprechen. Nun die Mahnung, das ihnen Dargebotene zu essen und zu trinken, weil ein Arbeiter seines Lohnes werth sei, und V. 8 nach Eintritt und Aufnahme in einer Stadt, Marc. V. 11 und Luc. 9, 5, noch einmal die Mahnung, das

ihnen Vorgelegte zu essen. Die doppelte Erwähnung des Essens fällt auf, und Weiss hält die Echtheit von V. 8b für zweifelhaft. Aber es sind ja einfach die beiden Momente, die 1. Cor. 9, 6—14 und 10, 27 zur Sprache kommen, Baur, Ev. p. 441 und Volkm., Marc. p. 352: das Recht des Evangelisten auf den Unterhalt von Seiten dessen, der das Evangelium empfängt, und die Ueberwindung der Scheu, mit einem Nichtisraeliten in Tischgenossenschaft zu treten. Während das *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα* den Wortlaut von 1. Cor. 10, 27 fast völlig reproducirt, ist nur auffallend, dass, worauf Weiss mit Recht weist, das *πᾶν* jener Stelle fehlt. Es scheint auch hier die vermittelnde Richtung eines Verfassers hervorzutreten, der, indem er Juden und Heiden verbinden und die Verständigung erleichtern will, ähnlich wie in Apostelgeschichte 15 gewisse Schranken beibehält.

V. 9 folgt nun erst die eigentliche Aufgabe der Heilsboten, Krankenheilungen und Predigt des genahten Gottesreiches. V. 10 und 11, die, an die Parenthese V. 6 anknüpfend, das Verhalten bei verweigerter Gastfreundschaft behandeln, gebieten demonstratives Hinausgehen auf die Strassen und ausdrückliche Erklärung der Abschüttelung des von der Stadt an die Füsse sich hängenden Staubes, deutliche Amplification von Marc. 6, 11 und Luc. 9, 5. An die wiederholte Versicherung, dass das Gottesreich genaht sei, schliesst sich unmittelbar in V. 12 die Hinweisung auf den nicht allzu fernen Gerichtstag und die bevorstehende Bestrafung der Unempfänglichen. V. 13—15, die V. 12 weiter ausführen und über drei unempfängliche galiläische Städte, von denen die beiden ersten die wunderbare Speisung gesehen hatten, 9, 10 ff., und Kapernaum ohnehin Zeuge grösster Machtthaten Jesu gewesen war, den Weheruf erheben, sind eine nachträgliche Rechtfertigung der Heilsanbietung an Nichtisraeliten auf Grund der von allen drei Synoptikern, am energischsten von Matthäus festgehaltenen Prärogative Israels. Mit V. 16, der die Solidarität zwischen den Sendboten und dem Herrn sowohl wie dem, der ihn gesendet hat, ausspricht, schliesst die Rede ab.

Ohne ausdrückliche Erwähnung des Auszugs der 72

folgt V. 17 sofort die Meldung von ihrer Rückkehr. Ueberraschend nun ist, dass sie, obgleich weder bei der Aussendung V. 1, noch in der so ausführlichen Instructionsrede irgendwie von Dämonenaustreiben die Rede ist, doch gerade hierin erfolgreich waren, so dass sie freudig rufen können: Herr, auch die Dämonen sind uns in deinem Namen unterthan. Auf diesem Punkte also liegt das Hauptgewicht, und wenn nun Jesus in Präcisirung des von ihnen Gewirkten spricht: ich sah den Satan vom Himmel wie einen Blitz fallen, wobei unverkennbar Apok. 12, 9 anklingt, so zeigt sich deutlich, dass mit den Dämonen das gesammte vom Satan beherrschte Heidenthum gemeint ist, und wird zugleich das Wirken der 72 als ein ganz gewaltiges, den baldigen Sturz der Heidenmacht nach sich ziehendes geschildert. Die weiteren Worte des Herrn V. 19 versichern, dass die in neuem Bild veranschaulichte, aller Macht des Feindes gewachsene Gewalt, welche die 72 bereits bewährt hatten, ihnen von ihm selbst verliehen sei, und V. 20 bringt noch die bedeutungsvolle Mahnung, sich zu freuen nicht über die Unterwerfuag der Geister, sondern darüber, dass ihre Namen in den Himmeln eingeschrieben seien.

Der letzte Vers giebt uns einen wichtigen Fingerzeig für die Auffassung des Ganzen. Wir können zwar Baur, Evang. p. 439 f. nicht zustimmen, der mit unserer Stelle Apok. 21, 14 vergleicht, wo von den zwölf Namen der zwölf Apostel gesagt wird, sie seien auf den zwölf Grundsteinen des himmlischen Jerusalems eingeschrieben, und auf einen Widerspruch dagegen und eine Zurücksetzung der Zwölf hinter die Siebenzig im Sinne eines schroffen Paulinismus daraus schliessen will, dass der Evangelist nur die Letzteren im Buche des Lebens eingezeichnet sein lässt. Es ist ja in dieser Eintragung, wie aus Apok. 3, 5. 17, 8. 21, 27 hervorgeht, nicht eine besondere Auszeichnung, sondern nur die Zugehörigkeit zur messianischen Gemeinschaft ausgesprochen, also dieselbe von unserem Autor jedenfalls auch für die Zwölfe vorausgesetzt. Dagegen können wir auch nicht die Beziehung auf die Apokalypse, die auch in 9, 54 und 10, 18 hervortrat, einfach nur fallen lassen und mit Myr-Weiss in unserem Vers nichts Anderes, als den allgemeinen Gedanken der Bestimmung zur

künftigen Theilnahme am himmlischen Leben ausgesprochen finden. Vielmehr lässt der Evangelist durch die Eintragung in das Buch des Lebens diejenigen, die nach den Zwölfen als Heilsboten ausziehen, trotz ihrer grossen Erfolge im Dämonenreich doch nur den Lohn gewinnen, der einem Jeden, der nicht eine Sünde begeht, Apok. 21, 27, zu Theil wird, giebt dagegen, hierin mit der Apokalypse übereinstimmend, — und hiermit werden wir auf die Beziehungen der beiden Aussendungen bei Lucas hingeführt, — nur den Zwölfen, deren Namen er zwar nicht auf die Grundsteine des neuen Jerusalems geschrieben sein, die er aber wenigstens auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten lässt, 22, 30, das Ehrenprädicat Apostel. Das Verhältniss von 9, 1 ff. und 10, 1 ff. ist nun dieses: Die zwölf Jünger, welche die Macht und Gewalt über alle Dämonen erhalten haben, aber, ohne davon Gebrauch zu machen, sich als die *ὀλίγοι ἐργάται* auf ein engeres Arbeitsfeld beschränken, sind nichtsdestoweniger die Apostel, in das weitere samaritanisch-heidnische Gebiet aber werden gewissermassen als ihre Stellvertreter diejenigen, die mit dem den Zwölfen verliehenen Pfande wuchern (vgl. 9, 1 und 10, 17), die 72 berufen, die überraschende Erfolge erreichen, denen auch in Rücksicht auf erhobene Einsprache (Apok. 2, 2) der Herr selbst versichert, ihnen ihre Macht gegeben zu haben, die aber zugleich vor Ueberhebung gewarnt werden in der Andeutung, dass sie noch mehr als ihrer Erfolge sich freuen sollen über ihre Aufnahme in's messianische Reich, ein Ziel, das allen treuen Dienern des Herrn verheissen ist.

Das Verhältniss nun zwischen den Darstellungen bei Marcus und Lucas gestaltet sich folgendermassen: Indem der Pauliner Marcus in Opposition gegen die Apokalypse, welche das neue Gottesreich auf dem Grunde der Zwölf als der allein wahren Apostel erbaut sein und als ein neues Israel sich erheben lässt, als die ideale Bestimmung der auch von ihm als die Apostel anerkannten Zwölf die Mission im Gebiet der *πνεύματα ἀκάθαρτα* aufgestellt und, da sie in der Folge auf den engeren Kreis der Volksgenossen sich beschränkten, ihre Unzulänglichkeit zur Erfüllung der ganzen Aufgabe ge-

zeigt hat, löst vermittelnd Lucas den Widerspruch dadurch, dass er nach den Zwölfen die 72 ausziehen lässt, die unbeschadet der Würde der Ersteren, aber mit überraschenden Erfolgen das weite Heidengebiet durchwandern und den Sturz des Satans beschleunigen.

Was sich bis dahin ergeben hat, muss sich auch in den Aufträgen des Auferstandenen bestätigen, durch welche die Jünger noch einmal und nun durch letzte Verfügung und definitiv ausgesendet werden. So wenig das Marcusevangelium eines Abschlusses in einer letzteu Erscheinung des Herrn entbehren kann, so sicher sind die in den ältesten Codices fehlenden V. 9—20 späterer Zusatz. Und jedenfalls konnte der Evangelist, welcher die Zwölfe so consequent in ungünstigem Licht erscheinen lässt, und der auch, wie wir glauben annehmen zu dürfen, andeutet, dass sie in der Mission hinter ihrer Aufgabe zurückbleiben, nicht gerade diese oder vielmehr, nach Ausstossung des Verräthers, die Elfe, wie der jetzige Text 16, 14 ff. nach Matth. 28, 16 aufstellt, beauftragt werden lassen, das ganze Heidenthum zum Evangelium zu bekehren. Vielmehr war dieser Befehl, wie die Reconstruction von Volkm., Marc. p. 611, mit Recht einhält, dem grösseren Jüngerkreis, den μαθηταῖς gegeben, die ja Marcus auch sonst kennt (3, 13. 4, 10), und die er am wenigsten im Hinblick auf alle Zukunft übergehen durfte. Berücksichtigung der beiden mit der Mission betrauten Kreise auch in den Aufträgen des Auferstandenen ist aber bei Lucas von vorn herein zu erwarten. Und in der That, nachdem der Herr zuerst nicht 72, aber Zweien, vielleicht den Repräsentanten der Ersteren erschienen, 24, 13—43, darnach diesen und zugleich den Elfen und denen mit ihnen, V. 33. 36, spricht er auch zu allen insgesammt von der Notwendigkeit der Heilsverkündigung an alle Heiden. Nur sollte zuerst die Verheissung des Vaters zu ihnen gesendet werden, und sie in der Stadt bleiben, bis sie die Kraft aus der Höhe empfangen haben, V. 47—49. Hierbei kann nun gefragt werden, wie denn die Zwölfe sowohl, wie der weitere Jüngerkreis, nachdem jene doch schon die Macht über alle Dämonen empfangen, diese den Satan gestürzt oder wenigstens geschwächt hatten, doch noch mit einer besonderen Gabe zur

Bezwingung des Heidenthums ausgerüstet werden mussten. Diese Schwierigkeit dürfte sich am leichtesten dadurch heben, dass man sich entschliesst, wie Volkm., Marc. p. 611 f., den Befehl an die gesammte Jüngerschaft, bis zur Ausgiessung des Geistes in Jerusalem zu bleiben, aus dem Einfluss einer neuen Quelle, deren Name unsicher ist, ableitet, auch diese neue Kraftmittheilung, die Luc. 24 verheissen wird und Apostelgesch. 2 zur Mittheilung kommt, auf den gleichen Ursprung zurückzuführen. Hieran schliesst sich dann die Vermuthung, dass, da Apostelgesch. 1 und 2 unzweifelhaft nach der gleichen Quelle der heilige Geist nicht nur den Elfen oder den wiederhergestellten Zwölfen, sondern einer Brudergemeinde von 120 gegeben wird, immerhin so, dass Petrus und die Elfe unbedingt den Vorrang behaupten, 2, 14, auch schon diese Quellenschrift einen erweiterten Kreis, vielleicht wie Evangelium Lucas, ein doppeltes Collegium von Sendboten festhielt. Anders gestaltet sich in dieser Hinsicht der Sachverhalt bei Matthäus.

Wenden wir uns, bevor wir zum ersten Evangelium übergehen, noch der Quellenfrage zu, so sind wir, wie sich hinlänglich ergeben hat, einfach von der Annahme der Benutzung des zweiten Evangeliums durch das dritte ausgegangen, das gemäss seinem dogmatischen Charakter und in Uebereinstimmung mit seiner ganzen Composition in seinem ersten Aussendungsbericht verkürzt und in seinem zweiten wesentlich erweitert hat. In Luc. 9, 1 ff. fand sich nichts, was nicht schon in Marcus war, oder als Abweichung von ihm anzusehen ist. In der Aussendung der 72 begegneten uns ausser mehrfacher Abhängigkeit vom Marcusbericht in V. 7 u. 8 Parallelen zu 1. Cor. 9, 14 u. 10, 27 und in V. 18 u. 20 Anklänge an Offenbarung 12, 9 u. 21, 27, und erschien uns, während wir die noch übrigen Sprüche, besonders V. 12 ff., der Tradition zuzuweisen kein Bedenken tragen, der Abschnitt selbst in seinem ganzen Umfang als Typus der paulinischen Heidenmission. Damit aber dürfte seine Entstehung hinlänglich erklärt und Recurs auf weitere Quellen völlig entbehrlich sein. Marcus endlich, dessen Bericht als originaler zu betrachten ist, schien im Factum der Aussendung, wie in den

Vorschriften über die Ausrüstung und das Verhalten unterwegs wesentlich geschichtlich Thatsächliches zu berichten, dagegen über den Zeitpunkt der Aussendung, über Gebiet und Erfolg der Mission historische Kunde zu versagen, auch hierin der Schöpfer eines Lehrbildes, in dem sich Factisches und Didaktisches zu schöner Harmonie verbinden.

Wenn es in neuerer Zeit ziemlich allgemein anerkannt ist, dass das Matthäusevangelium im Grossen und Ganzen den Gang des Marcus einhält, so zeigen sich doch gerade in der ersten Hälfte bedeutende Abweichungen. Namentlich ist der dritte Theil bei Marcus c. 3, 6—4, 34 aus verschiedenen, nicht durchweg ganz durchsichtigen Gründen auseinander gerissen, und stehen einzelne Bruchstücke von Matth. 4, 24—13, 52. So treffen wir die Gleichnisse von Marc. c. 4 in erweiterter Gestalt erst c. 13, die Jüngeraussendung dagegen, die doch im zweiten Evangelium hinter jene zurücktritt, ebenfalls in starker Erweiterung namentlich des Redestoffes, schon c. 10, wo sie zugleich aus dem ursprünglichen Zusammenhang nach dem Aergerniss in der Patris, das Matth. 13, 53—58 an ursprünglicher Stelle steht, herausgenommen ist. Welche Beweggründe übrigens bei der Versetzung der Aussendung nach vorn hin mitgewirkt haben mögen, soviel ist klar, dass sie in der eigenthümlichen Bearbeitung des Matthäus, der die Zwölfe nur zu Israel gesendet sein lässt, nicht wohl mit einer Erzählung verbunden sein konnte, die den Auszug der Jünger gerade in ausserisraelitisches Gebiet motivirt. Die ausgefallene Scene in der Patris wird nun durch zwei Heilungen und ein neues Aergerniss Seitens der Pharisäer ersetzt, 9, 27—34, welche drei Abschnitte übrigens nur Doubletten sind, die beiden Blinden = 20, 29—34, der Dämonische und der Vorwurf aus Lucas 11, 14. 15 = 12, 22—24.

Auch die weiteren der Aussendung noch vorangehenden Sätze 9, 35—10, 1 erweisen sich als blosse, nicht immer ganz ebene Compilation. V. 35 erzählt eine zweite Rundreise Jesu nach Marc. 6, 6 und das damit verbundene Wirken nach Matth. 4, 23. In alle Städte und Dörfer ging er und heilte alle Krankheit und alle Schwachheit, — und dennoch sind

V. 36 die Volkshaufen abgequält und hingestreckt und wie hirtenlose Schafe, nach Marc. 6, 34. V. 37 u. 38 stammen aus Luc. 10, 2, wo sie als an die 72 gerichtet darum passen, weil wenige Arbeiter, die Zwölfe, wirklich schon als Heilsboten thätig gewesen waren, während bei Matthäus, wo Jesus bisher allein gewirkt hatte, die concrete Beziehung mangelt. In 10, 1 ruft Jesus die zwölf Jünger, zu denen er doch soeben gesprochen hat, und die nur als anwesend gedacht werden können, auffallender Weise gleichwohl wieder zusammen und verleiht ihnen nach Marc. 6, 7 und Luc. 9, 1 die Macht der Geisteraustreibung und Krankenheilung. Da unser Evangelist aus nicht ganz klarem Grund eine Berufung der Zwölfe auf dem Berg vermieden und dafür die erste grosse Rede dorthin verlegt hat, 5, 1, so giebt er V. 2—5 nachholend und spät genug den Apostelcatalog, der seinem ganzen Inhalt nach ausser den Rahmen unserer Betrachtung fällt, aus dem wir jedoch die aus Marc. 6, 7 und Luc. 10, 1 adoptirte und hier völlig durchgeführte Gruppirung zu Zweien, vor Allem aber den Ausdruck *οἱ δώδεκα ἀπόστολοι*, der seit Apok. 21, 14 hier wieder zum ersten Mal begegnet, hervorheben. Wie im zweiten Evangelium findet sich auch im ersten das Wort *ἀπόστολοι* nur einmal. Hier wie dort bezeichnet es die Zwölfe. Während sie aber bei Marcus erst nach der Rückkehr von der Mission diese Benennung empfangen, heissen sie bei Matthäus schon vorher mit einer gewissen Feierlichkeit und ganz nach Apok. l. c. *οἱ δώδεκα ἀπόστολοι*.

In V. 5 endlich erfolgt die Aussendung, und fällt im Eingang das pleonastische *λέγων* neben dem an Marc. 6, 8 anklingenden *παραγγείλας* auf. Da in der nun anhebenden grossen Rede nur der kleinere Theil V. 5b—16 mit den von uns behandelten Abschnitten der beiden anderen Evangelien in Parallele steht, so werden wir auch nur diesen genauer in's Auge fassen, die Verse 17—42 dagegen, welche sich als Zusammenstellung von sechs kleineren, ursprünglich sehr zerstreuten Spruchreihen erweisen und mit der Aussendung in loserem Zusammenhang stehen, einer mehr nur summarischen Betrachtung unterziehen.

Während sich, worauf schon im Eingang hingedeutet

wurde, dieser erste Theil sowohl, wie im Grunde genommen die ganze Matthäusrelation im Wesentlichen als Mischung der beiden früheren Berichte erzeigt, sind die zunächst folgenden Anfangsworte V. 5 u. 6 unserem Evangelisten völlig eigenthümlich: auf eine Strasse der Heiden geht nicht und in eine Stadt der Samariter geht nicht, ziehet vielmehr zu den ververlorenen Schafen des Hauses Israel. Indem aber diese Sätze eine Mischung der Marcus- und zweiten Lucasrelation eröffnen, ergeben sie sich von selbst als Correctur der in diesen befohlenen Mission unter Heiden und Samaritern, stellen aber nicht ein absolutes Verbot der Heilspredigt ausserhalb Israels auf (sächs. Anon. Hilg.), was nur auf Grund einer judaistischen, aber nicht mit einiger Sicherheit nachzuweisenden Quelle angenommen werden könnte, sondern sind im Zusammenhang eines Evangeliums, das schon von Anfang an universalistisch genug ist, vgl. 5, 13. 14, und zuletzt die Elfe allen Völkern predigen lässt, 28, 19, und in Rücksicht auf den schwierigen, später zu erörternden V. 23 als Ausdruck der auch sonst von Matthäus so stark betonten Prärogative Israels, dass das Heil erst nach dem Fehltritt des Gottesvolks den Heiden dargeboten werde, aufzufassen, vgl. Köstlin, Synop. Ev. p. 15, Holzm., Ev. p. 383. Mit Holzm., l. c. p. 380 und Weiss, Leben Jesu II, p. 122 ff. in diesem Verbote einen Ausspruch Jesu zu sehen, etwa mit der Erläuterung, „dass die Worte durch den Gegensatz hervorheben sollen, dass jenes grosse Arbeitsfeld das Gottesvolk sei", hindert weniger der Wortlaut, als einerseits seine Uebereinstimmung mit dem ganzen Charakter des Evangeliums und andererseits die in die Irrgänge und Unsicherheiten der Urevangelien-Hypothesen hineinführenden Schwierigkeiten der Erklärung, wie es in den doch anerkanntermassen ursprünglicheren oder wenigstens den Urberichten näher stehenden Relationen ausfallen, dagegen bei dem compilirenden Matthäus sich erhalten konnte. In V. 7 folgt sofort der Befehl zur Verkündigung des Evangeliums, den Luc. V. 9 dem Eintritt in das Haus nachsetzt, und der Matthäus eigenthümliche V. 8 traut den Jüngern ganz besondere Kraftwirkungen zu vermöge des Auftrags derselben Machtthaten, durch die sich Jesus 11, 5 vor

Johannes als Messias legitimirt. Unserem Bericht ist auch eigenthümlich der offenbar auf die ganze Thätigkeit der Jünger (Blk.) sich beziehende Zusatz: δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε, welcher seine Erläuterung in V. 9 u. 10 findet, in welchen nicht, wie in den früheren Relationen der Gebrauch, sondern der Erwerb (κτήσασθαι = erwerben, Weiss) verschiedener auf der Reise und auch sonst dienlicher Dinge, voranstehend Gold, Silber und Erz, verboten wird und dies gerade darum (vgl. das begründende γάρ), weil der Arbeiter der Nahrung (τροφή, nicht μισθός, wie Luc. V. 10) würdig sei. Der Verfasser will offenbar aussprechen, dass der Arbeiter, welcher das unumgänglich Nothwendige (τροφή) leicht finden werde, dies nach dem alten Grundsatz 1 Cor. 9, 14 auch annehmen dürfe, dagegen sich zu hüten habe, dass er sich nicht durch seine Thätigkeit bereichere, und scheint die Erfahrungen einer späteren Zeit vor Augen zu haben, wo gewissenlose Heilsboten ihr Amt zu ungerechtfertigtem Vortheil missbrauchten (2 Thess. 3, 11. Didache 11). Die in V. 11 vor dem Eingang in eine Stadt oder ein Dorf geforderte Prüfung, wer darin würdig ist, kann sich jedenfalls nur auf den guten Ruf der Insassen beziehen (Weiss), und ist die verständige Reflexion des Nachfolgers, dem der bei Marc. V. 6 und Luc. V. 5 vorausgesetzte Eintritt zu unvermittelt erschien. Das noch im gleichen Vers sich anschliessende: κἀκεῖ μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθητε, worin das ἐκεῖ sich nur auf ein Haus, ein Quartier beziehen kann, während ein solches doch noch nicht erwähnt worden ist, und das Bleiben dem Grusse vorausgeht, während von jenem doch erst nach diesem die Rede sein kann, wie Luc. V. 7 richtig einhält, ist eine sonderbare Prolepsis und erklärt sich nur daraus, dass der Verfasser Marc. V. 10 allzu wortgetreu mit dem Lucastext verwob. Weiterhin fällt dann das für Lucas charakteristische Verbot, nicht auf dem Wege zu grüssen, und die Mahnung, das im Hause Dargebotene zu essen, weg, — ganz natürlich, weil für Matthäus, der die Apostel nur zu Israel gesendet sein lässt, das dem Israeliten eigenthümliche Widerstreben, ein samaritanisch-heidnisches Haus zu betreten und darin zu essen, nicht mehr in Betracht kommt. So bleibt denn noch V. 12 u. 13 der Gruss im

Hause mit seinem doppelten Erfolg. Den υἱὸς εἰρήνης Luc. V. 6 erklärt hier die (οἰκία) ἀξία: das den Gruss wohlwollend aufnehmende und zu gastfreundlichem Empfang bereitwillige Haus. An eine im Gruss enthaltene Heilsanbietung (Weiss) ist auch hier nicht zu denken. Wenn nun Matthäus in V. 14 im Anschluss an Marcus und in Abweichung von dem doch meist eingehaltenen Lucasgang sofort nach dem Gruss und ohne Erwähnung der eigentlichen Berufsthätigkeit der Heilsboten im Hause die Eventualität der Ungastlichkeit und des Nichthörenwollens in's Auge fasst, so beweist er sich auch darin als der seine Vorgänger sprungweise benutzende Compilator. Die sich anschliessende Mahnung, hinauszugehen und den Staub von den Füssen zu schütteln, wobei nur die symbolische Handlung, nicht, wie Luc. V. 11, die ausdrückliche Declaration derselben verlangt wird, steht im Wortlaut Marcus näher, behält aber gleichwohl das κονιορτόν des Lucas bei. V. 15, das Gericht über die unempfänglichen Städte, ist Reproduction von Lucas V. 12 und erscheint als Doublette auch noch Matth. 11, 24, an letzterer Stelle in Verbindung mit dem aus Luc. 10, 13—15 entnommenen, bei diesem der Aussendungsrede zugehörigen Weheruf über drei galiläische Städte. Auch sehen wir deutlich, warum dieser Weheruf hier ausfiel: war er, wie wir oben bemerkten, in Darstellung der Sünde eines nicht unbeträchtlichen Theils Israels eine Rechtfertigung des in die Ferne getragenen Evangeliums, so konnte ihn Matthäus, der ja die Heilsverkündigung gerade Israel anbieten lässt, unmöglich an dieser Stelle belassen, hat ihn aber gleichwohl festgehalten und 11, 21—23 in einen neuen Zusammenhang passend eingefügt. In V. 16 folgt noch der bei Luc. 10, 3 mehr an den Anfang der Aussendungsrede gerückte Spruch: Siehe, ich sende euch wie Schafe inmitten von Wölfen, der aber hier auf Verfolgungen, die von Israel ausgehen, bezogen, und an den die Mahnung, klug zu sein wie die Schlangen, Gen. 3, 1, und einfältig wie die Tauben, Hos. 7, 11, angeschlossen wird.

V. 16—42 sind nun im Wesentlichen Zusammenstellung einiger ursprünglich (bei Lucas) sehr zerstreuter Abschnitte zur Schilderung der die Sendboten in Verfolgung und gött-

licher Errettung erwartenden Schicksale. Hierüber nur das Folgende.

Die Spruchreihe V. 17—22, welche im Hinblick auf das τέλος V. 22 in V. 17 u. 18 von der Verfolgung, in V. 19 u. 20 vom Troste des in ihnen redenden Geistes vom Vater her handelt, und in V. 21 u. 22 angiebt, von wem die Verfolgung ausgeht, mit abermaliger Tröstung am Schluss, steht hier an fünfter Stelle. Sie stammt aus der allen Synoptikern gemeinsamen grossen eschatologischen Rede Marc. 13, 9—13, parallel Luc. 21, 12—17, Matth. 24, 8—14. Die V. 19 u. 20 finden sich ausserdem im Wesentlichen auch Luc. 12, 11. 12 in der diesem Evangelium eigenthümlichen grossen Parusierede, Luc. 11, 52 bis 13, 9 (das πῶς ἢ τί Matth. V. 19 = Luc. V. 12). Betreffend V. 21 u. 22 vgl. unten. Der Wortlaut schliesst sich im Ganzen an Marc. c. 13 an, nur ist Marc. V. 10 dem Zusammenhang entsprechend gestrichen und in Matth. V. 18 durch den Zusatz καὶ τοῖς ἔθνεσιν ersetzt: den Heiden selbst soll nicht gepredigt, nur indirect auch vor ihnen durch die Verantwortung vor Statthaltern und Königen, die hier innerhalb Palästina's zu denken sind, Zeugniss von Christus abgelegt werden. Dabei ist das Künstliche der ganzen Vorstellung, was auch, obgleich unter ganz anderen Voraussetzungen, Weiss fühlt, vgl. Matth. p. 271 unten, deutlich genug.

Ob die hier in Aussicht genommene Verfolgung der Jüngergemeinde durch Israel eine bestimmte geschichtliche Grundlage habe in neu ausbrechenden Feindseligkeiten etwa seit der Zeit des Rabbi Akiba (Grätz, Gesch. d. J. IV, 5), ist schwer zu entscheiden. V. 23, eine Mahnung zur Flucht von einer Stadt zur andern (vgl. Marc. 13, 14) und Versicherung der Verkürzung der Drangsal (vgl. Marc. V. 20) durch das Erscheinen des Menschensohnes noch vor der Durchwanderung aller israelitischen Städte ist in seiner endgültigen Eingrenzung der Mission der zwölf Apostel innerhalb Israels unserm Evangelisten durchaus eigenthümlich und steht in directem Gegensatz zu den universalistischen Worten 24, 14 und 28, 19. 20. Auch Weiss bringt es nicht über sich, diesen Spruch vermittelst Quelle zu einem Herrnwort zu stempeln und spricht

sich Matth. p. 274 dahin aus, dass der Evangelist durch den Zusammenhang der Parusierede, in welchen Marcus die Spruchreihe verflochten habe, zu dieser eschatologischen Aeusserung veranlasst worden sei und derselben in der Situative der Aussendungsrede, welche die Jünger auf Palästina beschränkte, nur die Form habe geben können, dass ihrer Flucht durch die Städte gerade Palästina's mit der Wiederkunft Jesu ein Ende gemacht wurde. Doch ist dies Wort am Wenigsten als beiläufige Bemerkung zu betrachten. In Verbindung mit V. 5, dem Verbot der Mission ausserhalb Israels, eine endgültige Einschränkung der zwölf Apostel in den Grenzen des Gottesvolks aussprechend, ist es vielmehr der schärfste Ausdruck des schon mehrmals erwähnten Gedankens der im göttlichen Heilsplan beschlossenen Prärogative Israels. Als ausdrückliche Versicherung Jesu selbst stellt es der Evangelist auf, dass bis zum Ende nur diesem Volk gepredigt werden sollte, welche Verheissung in der Folge natürlich nur darum sich nicht erfüllen konnte, weil Israel des ihm zugedachten Vorzugs durch Unempfänglichkeit und Verstockung sich unwürdig erzeigte. Es charakterisirt die Eigenthümlichkeit der drei Synoptiker, dass schon Luc. 21, 13 den echt paulinischen Spruch Marc. 13, 10: und zu allen Völkern muss zuerst das Evangelium verkündigt werden, weglässt, während ihn Matthäus in unserer hypothetischen Enderwartung durch einen ihn aufhebenden substituirt, um dann bei der definitiven nach c. 23, wo der Conflict culminirt, doch wieder ganz universalistisch eine Heilsverkündigung in der ganzen Oekumene zu postuliren.

In V. 24 u. 25, der Erklärung, dass das Loos des Jüngers und Dieners nicht besser sein könne, als das des Lehrers und Herrn, ist V. 24a Reminiscenz aus Luc. 6, 40, während 25b auf Matth. 9, 34 zurückgreift.

V. 26—33, eine Mahnung, sich nicht zu fürchten vor Verfolgern, im Vertrauen auf den über ihnen stehenden Höheren und den einem freudigen Bekenntniss verheissenen Lohn, beruht auf Luc. 12, 2—9. Wenn Matth. V. 26. 27 durch den Zusammenhang eine ganz andere Beziehung erhalten haben, als sie bei Luc. V. 2 u. 3 ursprünglich hatten,

— bei diesem ist das Verborgene, das an's Licht treten soll, die pharisäische Intrigue, bei jenem die christliche Heilsbotschaft — so ist Matth. offenbar durch Marc. 4, 22, parallel Luc. 8, 17 beeinflusst, wo das κρυπτόν auch schon die neue Heilswahrheit bezeichnet. Um so wahrscheinlicher erscheint die Abhängigkeit unseres Evangelisten von genannter Stelle, als er im alten Zusammenhang c. 13 die Verse Marc. 4, 21—25 ausgelassen und den in Frage stehenden V. 22 des Marcus nirgend anders reproducirt hat, als gerade hier (V. 26). Nun aber sind die aus Lucas beibehaltenen Ausdrücke λέγειν ἐν τῇ σκοτίᾳ und ἀκούειν εἰς τὸ οὖς, welche das Wesen der lichtscheuen, im Stillen weiter schleichenden Intrigue vorzüglich schildern, aber kaum als zutreffende Bezeichnungen in Rücksicht auf das vom Herrn seinen Jüngern mitgetheilte Evangelium gelten können, nicht mehr recht passend, und dürfte schon deshalb die Priorität des Lucastextes als wahrscheinlich erscheinen. Die übrigen nicht unwesentlichen Differenzen der beiden Redactionen lassen auf das gegenseitige Verhältniss mit weniger Sicherheit schliessen, zwingen aber auch nicht zur Annahme eines beiden gemeinsamen Grundtextes.

V. 34—36, die noch einmal versichern, dass durch den Herrn Unfriede in den Familien ausbrechen werde, beruhen, nur mit genauerem Anschluss an das von beiden Evangelien benutzte Prophetenwort Micha 7, 6, auf Luc. 12, 51—53, gewähren aber zugleich auch in Hinsicht darauf, dass sich schon V. 21 eine Beziehung auf Micha 7, 6 vorfand, und überhaupt letztgenannter Vers mit den in Frage stehenden sich nahe berührt, einen interessanten Einblick in die Benutzung der beiden vorangehenden Evangelisten durch Matthäus. Einerseits zeigten sich V. 17—22 als Marc. 13, 9—13 entnommen, und da die Verse mit einigen Aenderungen auch im alten Zusammenhang Matth. 24, 8—14 erscheinen, als Doublette dieses letzteren Passus. Andererseits bringt Lucas den Abschnitt ebenfalls doppelt, im ursprünglichen Zusammenhang 21, 12—17 und, was den Anfang, die Verse Marc. 9—11 betrifft, in Luc. 12, 11 u. 12. Nur wird hier in sonderbarer Weise abgebrochen, und liegt es darum nahe, den Ersatz des hier fehlenden Stücks Marc. V. 12 und 13 in Luc. 12, 51—53

zu sehen. So hat nun Matth. 24, 8 ff. und 10, 17 ff. Marcus doppelt gegeben, aber ausserdem noch die Variante aus Luc. 12, 51—53, — und würde V. 34—36 bei Matth. an dritter, im Ganzen an sechster Stelle erscheinen.

Auch die folgenden Verse 37—39, die die Forderung aufstellen, in der Nachfolge des Herrn die engsten Familienbande, selbst das irdische Leben gering zu achten, erklären sich in dieser Zusammenstellung nur aus der Benutzung der beiden früheren Evangelien. V. 38 u. 39 stehen ursprünglich Marc. 8, 34. 35 und parallel. Luc. 9, 23. 24 und Matth. 16, 24. 25. Lucas hat ausserdem das Kreuztragen als Doublette 14, 27 und vorausgehend die Mahnung, den Herrn mehr als alle irdischen Beziehungen und das eigene Leben werth zu halten. Dagegen fehlt dort der dem Kreuztragen nachfolgende Spruch vom Verlieren und Gewinnen der Seele, um neu bearbeitet 17, 33 nachgeholt zu werden. Matthäus nun hat zuerst Luc. 14, 26. 27 benutzt und dann den dritten Spruch aus dem ursprünglichen Zusammenhang Marc. 8, 35 parallel. hinzugefügt, so dass V. 37 an zweiter, V. 38 u. 39 je an fünfter Stelle erscheinen.

Mit V. 40—42, Versicherung der zwischen dem Herrn und den Sendboten bestehenden Solidarität und Verheissung des Lohns an Jeden, der einen Propheten oder Gerechten oder einen dieser Kleinen aufnimmt, kommt die Rede zum Ende. Auch hier ist das Abhängigkeitsverhältniss ziemlich complicirt. V. 40, der sich an den Schlussspruch Luc. 10, 16 anlehnt, stammt unverkennbar aus Marc. 9, 37. Da er sich aber auch im alten Zusammenhang vorfindet, Luc. 9, 48 und Matth. 18, 5, so erscheint er hier als eine durch Luc. 10, 16 modificirte Doublette zu Matth. 18, 5 und, wenn man Luc. 10, 16 auch als Parallele rechnen will, an fünfter Stelle. Während nun weiter der Evangelist Marc. 9, 37 ff. im Sinne behielt, so hat er durch den ihm eigenthümlichen V. 41, in welchem sich eine antipaulinische Pointe leicht erkennen lässt, den so auffallenden, von einem Dämonenaustreiber handelnden Passus Marc. 9, 38—40, den vermittelnd Luc. 9, 49. 50 noch festgehalten hat, verdeckt und dann noch Marc. V. 41 in seinem Schlussspruch V. 42 hinzugefügt, in dem er in

sonderbarer Weise offenbar gerade diejenigen, zu welchen er spricht, also die 12 Apostel, μικροί nennt (vgl. Volkmar, Marc. p. 474), fast könnte es scheinen, in zerstreutem Hinblick auf Marc. V. 42, wo οἱ πιστεύοντες εἰς ἐμέ, welche die Zwölfe nur widerstrebend zur Nachfolge zulassen, als die μικροί erscheinen. C. 11, 1 theilt dann noch in allgemeinem Ausdruck mit, dass Jesus nach Beendigung der ganzen Rede von dannen ging, um in ihren Städten zu lehren und zu predigen, vgl. 7, 28. 13, 53. 19, 1. 26, 1.

Eine Rückkehr der Apostel von der Aussendung findet sich, wie zu erwarten war, nicht, da ja ihre Mission nach 10, 23 als bis zum Ende dauernd gedacht wird. Es darf aber geschlossen werden, dass Matth. sie absichtlich unterdrückte, da es nicht an einer Spur fehlt, dass er sie in seiner Marcusvorlage gelesen hat. Es wird nämlich die beim zweiten Evangelisten parenthetische Erzählung von der Hinrichtung des Täufers (Marc. 6, 17—29) in Matth. 14, 12 damit geschlossen, dass die Jünger des Johannes nach der Beerdigung ihres Meisters ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ, wodurch nicht nur der ganze Abschnitt in ungeschickter, ja unmöglicher Weise in den geschichtlichen Zusammenhang eingefügt, sondern nach dem so oft hervortretenden Verfahren die ausgefallene Rückkunft und Berichterstattung der zwölf Apostel durch diejenige der Johannesjünger geradezu ersetzt wird, vgl. ἀπήγγειλαν Matth. 14, 12 und Marc. 6, 30; Wilke, Urevang. p. 622 ff., Volkmar, Marc. p. 374 f., Weiss, Matth. p. 366.

Wenn nun schon oben darauf hingewiesen wurde, dass die so auffallenden Stellen Matth. 10, 5 und 23 ihren Ursprung dem vom Evangelisten besonders energisch durchgeführten, dem jüdischen Bewusstsein so sympathischen Grundsatz verdanken, dass das Israel zuerst dargebotene Heil in Folge von dessen Verstockung und Unempfänglichkeit den Heiden mitgetheilt wurde, so muss auch im Verlauf des Evangeliums dieser Uebergang zu besonders deutlicher Darstellung kommen. Und wirklich geschieht das im vollsten Masse. Einmal im Allgemeinen durch die von Weiss, Matth. p. 38 treffend benannte gesteigerte Conflictsscene c. 21—23, wo der Gegensatz sich auf's Schärfste ausprägt, und Jesus zuletzt

die heftigsten Strafworte gegen die Inhaber des Mosesstuhles ausspricht, und sodann im Speciellen, sowohl in dem Matthäus eigenthümlichen Gleichniss 21, 28—31 (nach Cod. Vatic.), sowie in dem in die Parabel von den rebellischen Weingärtnern eingeschobenen Satz 21, 43, wo der Grundgedanke, dass das dem unwürdigen Israel entzogene Heil den Heiden geschenkt werde, deutlichst ausgesprochen ist.

Nachdem sodann in der grossen Parusierede 24, 14 in Anlehnung an Mrc. 13, 10 die Verkündigung der Botschaft vom Reiche allen Heiden zum Zeugniss in der ganzen Oekumene verheissen worden, wird nun am Schluss des Evangeliums, als sich Alles erfüllt hatte, von dem Auferstandenen der Auftrag gegeben, alle Heiden zu Jüngern zu machen, und zwar, da der Verräther aus dem Kreise geschieden, den Elfen 28, 16, die offenbar im Sinne des Evangelisten bald wieder auf Zwölf ergänzt werden sollen, Apostelgesch. 1. Das judenchristliche Evangelium *κατ' ἐξοχήν* anerkennt nicht nur den Zwölfapostolat, wie auch schon Marcus und Lucas nach dem Vorgang der Apokalypse, sondern es lässt auch den Aposteln allein die Bekehrung der Heidenwelt übergeben sein. Damit hängt auch zusammen, dass es sowohl die 72 ignorirt, wie auch allein die Episode vom ungenannten Dämonenbezwinger Marc. 9, 38—40, Luc. 9, 49. 50 übergeht. Ferner lässt es die Erscheinung vor den Emmausjüngern wegfallen und durch die ihm eigenthümliche, durch ihre Dürftigkeit als nachträglicher Ersatz sich verrathende vor den Frauen 28, 8. 9 substituirt werden. Es erzeigt sich durch all' das als der Vertreter der in den judenchristlichen Kreisen am Anfang des zweiten Jahrhunderts herrschenden Anschauungen und Grundsätze.

Nach Allem aber liegt keine Veranlassung vor, für unser Evangelium ausser den andern Synoptikern eine weitere Quelle vorauszusetzen. Fast ausschliesslich erweist es sich in den von uns behandelten Abschnitten als der Combinator, und was ihm eigenthümlich ist, besonders 10, 5. 6. 23, steht so sehr mit dem Sinn und Geist des ganzen Evangeliums in Uebereinstimmung, dass es ohne Bedenken dem Verfasser zugeschrieben werden darf. Damit hängt denn auch zusammen,

dass unsere geschichtliche Kunde der Jüngeraussendung durch Matthäus nicht erweitert wird, so belehrend auch seine Darstellung für die zu seiner Zeit in den judenchristlichen Kreisen herrschenden Anschauungen ist, und so sehr durch ihn das Verständniss der beiden früheren Synoptiker gefördert wird.

Fassen wir zum Schlusse noch einmal das Resultat unserer besonders auf die drei synoptischen Aussendungsberichte gerichteten Untersuchung zusammen.

Marcus lässt nach dem Aergerniss in der Patris die Zwölfe, die er als die nächsten Vertrauten Jesu schildert, in die Dämonenwelt ausgesendet sein, darin wirken und bei der Rückkehr den Ehrennamen ἀπόστολοι gewinnen, weniger um zu zeigen, was sie wirklich gethan haben, als vielmehr, um in Opposition zur Apokalypse darzulegen, was sie hätten thun sollen, um als die allein berechtigten Heilsboten des Gottesreiches gelten zu können. In der endgültigen Aussendung durch den Auferstandenen wird (in dem restaurirten Text) die Weltmission nicht den Zwölfen, sondern den Jüngern überhaupt übertragen. Lucas fühlt den indirecten Vorwurf, der bei Marcus wider die Zwölfe erhoben worden ist. Wie dieser lässt er ihnen die Macht über alle Dämonen gegeben sein, von einem Kampfe wider dieselben ihrerseits weiss er aber nichts. Dagegen beruft der Herr gleichsam als ihre Stellvertreter für die Mission in der Dämonenwelt 72 andere, die überraschende Erfolge davontragen, aber zugleich gewarnt werden, sich dessen nicht zu überheben. Zwei Kreisen von Jüngern offenbart sich auch der Auferstandene und überträgt ihnen die Verkündigung Christi bei allen Heiden nach der Ausrüstung mit der Macht aus der Höhe. Matthäus lässt die Mission nur den zwölf Aposteln übertragen sein, zuerst innerhalb Israels bis zur Ankunft des Menschensohns, und hernach, als in Folge der Verstockung des ersten Kindes 21, 28 die Nothwendigkeit eintrat, das zweite zur Theilnahme am Gottesreich beizuziehen, theils, wie es scheint, in der grossen Parusierede c. 24, theils in den Abschiedsworten des Auferstandenen am Schluss, im weiten Bereiche der Oekumene und unter allen Völkern, die sie zu Jüngern machen, auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes taufen und alle seine

Gebote sollen halten lehren. Es zeigt sich somit von Marcus zu Matthäus ein Fortschritt in antipaulinischem und dennoch universalem Sinn, der in immer wirksamerer Vermittlung der in der christlichen Gemeinde ursprünglich vorhandenen Gegensätze zuletzt dazu führen musste, dass dem grössten Heilsboten, dem Heidenapostel *κατ᾽ ἐξοχήν*, die gebührende Anerkennung in der Gleichstellung mit den zwölf Aposteln endlich gewährt wurde.

Kant's Lehre von der Kirche[1]).

Von

Dr. **Katzer,**
Past. prim. zu Löbau i. S.

II, 1.

Kant's Lehre von der Kirche enthält, wie seine Philosophie überhaupt, unverkennbar einen echt protestantischen Kern[2]). Er setzt, wie aus der vorhergehenden Darstellung zu erkennen ist, überall klar und entschieden in den Punkten ein, von denen aus der falsche römisch-katholische, sowie der katholisirende Kirchenbegriff überwunden und die feste Position

1) Fortsetzung aus Jahrgang XII (1886) der Jahrb. für protest. Theologie, 29 ff.

2) Dies ist von theologischer Seite schon mannigfach hervorgehoben worden, aber noch immer viel zu wenig zur rechten Würdigung gelangt. — Vgl. Dorner, Gesch. der protest. Theologie, 742: „In Kant's System war ein Kern, der ihm eine innere Wahlverwandtschaft mit dem reformatorischen Principe zuweist. Das ist einerseits das heisse und männliche Verlangen nach Gewissheit für die höchsten Angelegenheiten des menschlichen Lebens und andererseits die ethische Richtung seines Systems, die einer noch zu wenig durchgearbeiteten Seite des protestantischen Princips Raum schaffen und dadurch eine Regeneration der Theologie kräftig anbahnen sollte." — Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 113: Die strenge Methode, die starke Betonung des Ethischen in Kant's Philosophie, war ein richtiger Nachklang altprotestantischen Wesens." — Lommatzsch, Luther's Lehre, 627: „Zwischen Luther's Ansichten und denen der neueren Philosophie, namentlich zwischen ihm und Kant, sind die auffallendsten Beziehungen vorhanden." — Vgl. dazu Gass, Gesch. der protestant. Dogmatik, IV, 11. 12. 287 ff.

gewonnen werden kann, die seit der Reformation für das Dogma von der Kirche gesucht wird. Die Probleme, die für die Auffindung des richtigen Kirchenbegriffs sich ergeben, werden von ihm verständnissvoll angedeutet und können von seinen Grundgedanken aus ihrer Lösung zugeführt werden. Das erste und hauptsächlichste derselben betrifft das Verhältniss zwischen Wesen und Erscheinung, das für die bis in die neueste Zeit streitige Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in Betracht kommt.

Diese Unterscheidung wurde gemacht gewissermassen aus Noth, um Rom gegenüber die geschichtliche Continuität der wahren Kirche zu Gunsten des Protestantismus zu retten[1]). Von Anfang an ist mit dieser Bezeichnung „sichtbare" und „unsichtbare Kirche" etwas Zweideutiges, Schwankendes und Unklares in den protestantischen Kirchenbegriff gebracht worden. Die Reformatoren schon hatten dieselbe gegen den Vorwurf zu vertheidigen, dass damit zwei verschiedene Kirchen gesetzt seien. Die Schwierigkeit aber, die in dem Unterschied „sichtbar" und „unsichtbar" bei Festhaltung des Einen Begriffs „Kirche" liegt, besteht nicht nur in dem zu leistenden Nachweis, wie beide trotz ihres Gegensatzes das Ganze der Kirche nicht zerreissen, sondern auch darin, einen solchen Grundbegriff von der Kirche zu finden, der beide Bezeichnungen deckt ohne Unklarheit und Widerspruch.

Der nach der ersten Richtung zu vermeidende Fehler: Zertrennung in zwei von einander ganz verschiedene Kirchen, wird hauptsächlich von reformirter Seite begangen. Schwankung und Unklarheit in Bestimmung des Kirchenbegriffs überhaupt findet sich dagegen bei den Lutheranern. Dies hat seine Ursache darin, dass dem reformirten Kirchenbegriff vermöge der Prädestinationslehre ein vorwiegend metaphysischer, dem lutherischen ein vorwiegend ethischer Charakter beiwohnt.

Beide Standpunkte sind unhaltbar. Für den ersten leuchtet das von selbst ein, da er die Einheit aufhebt. Will man aber, wie das von dem anderen Standpunkte aus geschieht, die

---

1) Krauss, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 48.

Zertrennung in zwei von einander ganz verschiedene und nur äusserlich zusammenhängende Kirchen dadurch vermeiden, dass man eine sichtbare und eine unsichtbare Seite der Einen und derselben Kirche unterscheidet und die letztere die Seele nennt, die den Leib der sichtbaren Kirche belebt, so ist doch auf diese Seele, dieses geistige Princip, das dann als dem Ganzen innewohnend vorgestellt wird, sicher der Name „Kirche“ nicht mehr anwendbar, mag damit eine Gemeinschaft oder auch eine Heilsanstalt bezeichnet werden sollen. Dass eine für Menschen bestimmte Heilsanstalt unsichtbar sei und mit einer Seele verglichen werde, wird Niemand im Ernste für möglich halten. Eine wirkliche, reale Gemeinschaft aber kann es nur dort geben, wo die einzelnen Genossen eines Glaubens sich kennen und thatsächlich mit einander verkehren und auf einander wirken. Die wahrhaft Gläubigen, aus welchen die unsichtbare Kirche als Gemeinschaft bestehen soll, sind, in alle Welt zerstreut, in den verschiedenen Bekenntniss- und Einzelkirchen zu finden. Sie haben wohl etwas gemeinschaftlich, den Einen Christus und den Einen wahren Glauben an ihn, bilden aber deswegen noch nicht eine Gemeinschaft, die einen Verkehr und eine Einwirkung der Einzelnen unter einander möglich machte. Man muss also entweder den Begriff „unsichtbar“, oder den Begriff „Gemeinschaft“ bei der Erklärung des Begriffes Kirche aufgeben. Wollte man das Letztere, so ist eine logische, consequente Definition überhaupt nicht möglich. Also scheint nur das Erstere übrig bleiben zu können.

Auf mannichfache Weise hat man Abhülfe in dieser Verlegenheit versucht. Am radicalsten verfährt Rich. Rothe. Er verwirft die Bezeichnung „unsichtbare Kirche“ vollständig, nennt sie eine contradictio in adjecto und lässt die Kirche, indem er ihr nur historische Bedeutung beilegt, schliesslich in dem Staate aufgehen. In diesem allein findet sich nach seiner Meinung das rechte Ineinander von Religion und Sittlichkeit. Der Staat ist bestimmt, zu dem Gottesstaat auf Erden zu werden. Damit ist der Versuch zurückgewiesen, Kirche und Staat unter die Einheit des Gottesreichs als dessen gleich-

berechtigte Factoren zu fassen[1]). Doch diese Aufstellungen enthalten sowohl eine ungerechtfertigte Ueberschätzung des Staates, der immer nur Legalität, niemals Moralität bewirken kann, als auch eine zu enge Fassung des Kirchenbegriffs, der nicht in dem Begriff einer bloss religiösen Gemeinschaft aufgeht.

Ebenso wenig kann die Unterscheidung zwischen einer idealen und realen (empirischen) Kirche, wie Hase[2]) will, zu einem befriedigenden Resultate führen. Diese ideale Kirche wird sich gegen den wider sie erhobenen Vorwurf: dass sie doch immer nur in Gedanken existire, schwer zu schützen vermögen. Als Realität genommen ist sie nichts Anderes, als die Gesammtkraft des in den Frommen lebenden Glaubens und die fortgehende Einwirkung Christi auf die Seinen, somit wohl etwas Wirkliches, aber nicht Kirche. Wollte man aber zur ecclesia triumphans seine Zuflucht nehmen und darauf hinweisen, dass diese als Realität allerdings vorhandene Kirche, die aus dem vollendeten Gerechten besteht, das Urbild der ecclesia militans (visibilis) darbiete, so hätte man statt Einer Kirche wieder zwei, wenn schon durch den heiligen Geist, der in beiden waltet, verbunden.

Darum, weil diese Auswege sich als irrig erwiesen, hat man neuerdings, wie schon früher, Reich Gottes und Kirche wieder in engere Beziehung gebracht und die Identität von Reich Gottes und Kirche behauptet. In diesem Sinne nennt Schleiermacher „die Gesammtheit aller Wirkungen des heil. Geistes in ihrem Zusammenhange“ unsichtbare Kirche und versteht unter dieser „das von Christus gestiftete neue Gesammtleben“, gleichbedeutend mit dem Reiche Gottes, speciell dem Reiche Christi, das von der allgemeinen göttlichen Regierung, die sich über die ganze Welt erstreckt, als das Reich der Gnade zu unterscheiden ist[3]). Das

---

1) Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, 13. 15. 16. 17. 28. 29. 30. 45. 59. 60. 61. 64. 65. 85. — Dogmatik, 43. 45.

2) Hutterus rediv. 9. Aufl., 328. Dogmatik, 3. Aufl., 367. Protestant. Polemik 3. Aufl., 3 ff. — Aehnlich Marheinecke, de Wette u. A.

3) Schleiermacher, Werke, 5. Aufl. 1861, Der christliche Glaube, II, 24. 25. 152. 442.

Reich Gottes ist das höchste Gut. Christus, dessen Thätigkeit darauf gerichtet ist, der Gesammtheit der menschlichen Natur die Kräftigkeit des Gottesbewusstseins einzupflanzen, stiftet das Reich Gottes auf Erden [1]), das ist die Kirche [2]), welche, insofern sichtbar, zu definiren ist als „die Gesammtheit aller Wirkungen des heiligen Geistes in ihrem Zusammenhange mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geiste ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit", der Welt. Beide aber, sichtbare und unsichtbare Kirche, sind niemals vollkommen von einander abgesondert. Vielmehr ist die unsichtbare Kirche als Gemeinschaft vermittelt durch die sichtbare [3]). Aehnlich lehrt Alex. Schweizer, der vorschlägt, statt „unsichtbare Kirche", welcher Ausdruck von den Reformatoren gegen Rom gewählt worden sei, lieber „Reich Gottes" zu sagen, und betont, dass die Kirche ohne organisches Zusammenfassen ihrer Glieder nur als verworrener Begriff gedacht werde, durchaus sichtbar sei, eine urreale Grösse [4]).

Ihm folgt Krauss, wenn er sagt: „Das Reich Gottes ist nicht dasselbe, was die Kirche, oder nur innerhalb derselben vorhanden, noch ist die Kirche nur seine Erscheinung in äusserlicher Darstellung." Kirche und Reich Gottes sind vielmehr sowohl unzertrennlich zusammen gehörende, als auch fortwährend einander widerstrebende Dinge. „Die im Gegensatz gegen die sichtbare Kirche aufgestellte Lehre (von der unsichtbaren Kirche) ist ein Widerspruch in sich selber, der sich nur dann löst, wenn die unvereinbaren Begriffe (sichtbare und unsichtbare Kirche) getrennt und jeder nur in seiner Sphäre geltend gemacht werden, die Kirche als ein äusserliches Ding, das unsichtbare Glaubensgut als das Reich Gottes." Die Kirche ist zum Theil die weltliche und darum nothwendig in veränderlicher und vergänglicher Gestalt sich bewegende Erschei-

---

1) Schleiermacher, Glaubensl. II, 97.

2) Derselbe, Die christliche Sitte, herausgegeben von Jonas, 2. Aufl., 12. 13.

3) Derselbe, Glaubensl. II, 442. 445.

4) A. Schweizer, Die christl. Glaubenslehre, 2. Aufl. II, 521. 523. 526. 558.

nung des Reiches Gottes. Das Heil aber hängt nur von dem Letzteren ab[1]). Hiermit in der Hauptsache übereinstimmend, lehren Biedermann, O. Pfleiderer, Plitt, Ebrard. Der Erstgenannte, zugleich an Hase anstreifend, bezeichnet die christliche Kirche als „den gesellschaftlichen Organismus zur Einbildung des Heils in die natürliche Menschheit“ und bemerkt in Bezug auf die Lehre von der sichtbaren Kirche: „Die protestantische Unterscheidung von ecclesia visibilis und invisibilis, historisch berechtigt entstanden, um die unmittelbare Uebertragung absoluter Attribute auf die Kirche selbst abzuschneiden, ohne doch dieselbe in ihren Ideen verneinen zu wollen, drückt in Wahrheit den Gegensatz von endlicher Erscheinung und Idee der Kirche aus, aber schief und schillernd, weil auch hier die von der alten Auffassung stammende Ausdrucksform für die jene gerade aufhebende wahre Fassung natürlich incongruent ist.“ Die Idee der Kirche fällt aber schliesslich zusammen mit dem Reiche Gottes, welches „der sich verwirklichende absolute Weltzweck, die Welt im Lichte des in ihrem Daseinsprocess sich verwirklichenden absoluten Zweckes“ ist. Die Kirche als gesellschaftlicher Organismus ist immer endliche Grösse, nur Vermittlerin jenes absoluten Zweckes[2]).

Bei Pfleiderer heisst es: „Die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche bedeutet dieselben zwei Seiten an der christlichen Gemeinde, welche am einzelnen Gläubigen als äusserer und innerer Mensch oder Fleisch und Geist unterschieden werden, die Seite der natürlich-menschlichen Erscheinung und die des göttlich-menschlichen Princips. Sofern die Entfaltung des letzteren in dem gesammten Organismus der gottgewollten Lebensordnungen der menschlichen Gesellschaft das Reich Gottes bildet, so ist die unsichtbare Kirche mit diesem Begriff identisch[3]). — Nach Plitt sind Kirche und Reich Gottes wohl zu unterscheiden, die erstere

---

1) Krauss a. a. O. 119. 120. 173. 175. 234. 288.

2) Biedermann, Christliche Dogmatik, 1. Aufl., 734 (682). 757.

3) O. Pfleiderer, Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre, 196.

ist die Verleiblichung des letzteren, nie aber demselben adäquat, nur bestimmt, das Reich Gottes auf Erden, welches das Innere und Unsichtbare ist, zu verwirklichen[1]). — Ebrard erklärt: „Der Begriff der Kirche ist nicht zu verwechseln mit dem des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist inwendig in uns, als die Menge der wahrhaft Bekehrten, für jetzt unsichtbar für Menschen. Die Kirche ist eine historische sichtbare Gemeinschaft, in welcher der Uebergang aus der protoadamitischen in die deuteroadamitische Menschheit vor sich geht. Das Reich Gottes ist das Reich der Gnadenerfolge, die Kirche ist die Sphäre der Gnadenmittel. Das Reich Gottes besteht aus Bekehrten, Wiedergeborenen, Vollendeten; die Kirche aus lauter Menschen, in denen einerseits noch eine Hoffnung ist, dass sie noch bekehrt werden können, andererseits noch ein Bedürfniss ist, gefördert und vollendet zu werden" [2]).

In allen diesen und ähnlichen Darstellungen wird das Reich Gottes in allzu ausschliessliche Beziehung gesetzt zur Kirche, wenn schon Krauss andeutet und Schweizer noch bestimmter hervorhebt, dass das Reich Gottes nicht allein in der Kirche seine Vermittlung finde und in ihr aufgehe.

Entschiedener wird die Universalität des göttlichen Reichs, das Staat, sittliches Leben, Kunst und Kirche gleichmässig umfasst, betont von Petersen, der sich in seinen hierauf zielenden Auseinandersetzungen auf den Begriff des „Reiches Gottes auf Erden" beschränkt. Dieses ist ihm der Gesammtorganismus der Menschheit. Als solcher legt es sich auseinander in Religion, Cultur und Sitte, um die echte Humanität als die göttliche Ebenbildlichkeit zu vermitteln. In dem Menschen als dem Ebenbilde Gottes vollendet es sich. Die Kirche ist, wie Staat und Cultur, nur ein Theilorganismus, doch der primitive und principielle Theilorganismus dieses göttlichen Reichs. Die Wechselwirkung zwischen ihr und diesem erscheint zunächst als eine Wechselwirkung der Re-

1) H. Plitt, Evangel. Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung, II, 170—192.

2) Ebrard, Christliche Dogmatik, II, 388—390.

ligion mit Cultur und Sitte. Die Kirche kann nicht ohne das Reich Gottes auf Erden und dieses nicht ohne die Kirche bestehen. Dieselbe ist sowohl eine unsichtbare, „geistige", die Heilsgemeinschaft der Berufenen, als auch eine sichtbare, da der Geist sich nicht bloss einen seelischen, psychischen, sondern auch einen sinnlichen Leib gestalten muss. Das Innere will und muss sich äussern. „Die Wirklichkeit der sichtbaren Kirche hat aber ihren Halt nur in der Wahrheit der unsichtbaren Kirche, welche nicht nur ein Ideal ist, sondern volle Realität hat, so wahr die durch den verherrlichten Christus vermittelte Vereinigung des Menschengeistes mit dem heiligen Geiste keine blosse Phantasie ist." Die Unsichtbarkeit der Kirche ist die concrete Geistigkeit, und es kann daher recht gut eine geistige, unsichtbare Kirche gedacht werden [1]).

Hier sind Reich Gottes und Kirche zwar unterschieden, die Universalität des ersteren ist richtig hervorgehoben; aber dazwischen schiebt sich wieder der unklare Begriff einer unsichtbaren Kirche, die mit ihrer Geistigkeit lediglich dem Reiche Gottes angehört, das zum Theil in der Kirche sich realisiert. Es fallen demnach Reich Gottes und unsichtbare Kirche immer wieder zusammen.

Die darin liegende Schwankung und Zweideutigkeit vermeidet A. Dorner dadurch, dass er den Begriff „Reich Gottes" in der weitesten Ausdehnung nimmt. Dasselbe umfasst die christlich gebildete Persönlichkeit, Kunst, Wissenschaft, Staat. Die unsichtbare Kirche ist nur ein Idealbegriff, dem die strebende sichtbare Kirche allmählich sich nähert. Aber auch für das Reich Gottes sind Wirklichkeit und Ideal zu unterscheiden. Die treibende Kraft, welche die Kirche und durch sie und mit ihr das Reich Gottes zur Vollendung führt, ist der heilige Geist. Beide, Reich Gottes und Kirche, sind von Christus gestiftet. Die Kirche aber ist vorwiegend Cultusgemeinschaft [2]). — Dorner bringt mit dieser Betrachtungs-

1) Petersen, Die Idee der christlichen Kirche, II, 14. 16. 21. 22. 23. 24. 83. 84. 85. 86. 150. 161. 162.

2) A. Dorner, Kirche und Reich Gottes, 67. 74. 75. 89. 90. 201. 232. 236. 243. 244. 245.

weise entschieden richtige Momente zur Geltung. Nur mangeln da und dort klare, feste Begriffsbestimmungen, die scharf begrenzt in die Augen springen. So besonders in Bezug auf Cultus und Cultusgemeinschaft, die doch für die Entwicklung seines Kirchenbegriffs von besonderer Wichtigkeit sein mussten und daher präciser hätten dargestellt sein sollen. Vor Allem aber ist sein Grundirrthum, dass er die Kirche wesentlich als Cultusgemeinschaft bezeichnet, wobei „wesentlich" die Bedeutung von „vorwiegend" erhält. Bei dieser Definition ist schon das bedenklich, dass das Wesen der Kirche nur nach einem hauptsächlich in ihrem Begriffe enthaltenen Merkmale bestimmt werden soll. Mit der Betonung einer Eigenschaft als der hauptsächlichsten ist nie eine erschöpfende Wesensdefinition zu gewinnen. Die Ungenauigkeit und Einseitigkeit dieser Dorner'schen Definition geht auf das Evidenteste aus der von ihm selbst gemachten Bemerkung hervor, dass die Kirche neben der dogmatischen auch eine ethische Seite hat und nicht ausschliesslich im Cultus aufgeht[1]), wie es doch nach seiner Definition sein müsste. Ausserdem kommt bei ihm in den Begriff des Reiches Gottes dadurch Fehlerhaftes, dass auch für dieses Reich ein Ideal aufgestellt wird. Das könnte höchstens gelten vom Menschen aus gesehen, was dessen Eintritt in dasselbe und die Erreichung des damit verbundenen Ideals anlangt. Das Reich Gottes an sich ist unbedingte absolute Realität, sofern die ganze Welt von dem Geiste Gottes lebendig und wirksam durchdrungen, überhaupt Alles in Gott und durch Gott ist. Nur für einzelne Theile des Reiches Gottes in der Erscheinung, oder auf Erden, für Staat, Wissenschaft, Kunst, Kirche kann es Ideale geben, aber nicht für das Reich Gottes überhaupt, das allezeit und überall wirklich ist und unveränderlich. Es fehlt hier bei Dorner wieder an klarer Begriffsbestimmung. Real und empirisch, Wesen und Ideal müssen genau unterschieden werden.

Consequenter verfährt Theremin, welcher ausführt, dass die Kirche im Unterschiede zu dem unsichtbaren, Alles in sich befassenden, Gottesreiche sichtbar sei, Vehikel desselben, gleich

---

1) Dorner a. a. O. 17.

den anderen, auf den sittlichen Weltzweck gerichteten menschlichen Gemeinschaften, bestimmt die Entwicklung des göttlichen Reichs auf Erden zu befördern [1]). Hiermit stimmt im Wesentlichen Lipsius überein: Die unsichtbare Kirche ist nicht mit dem Reiche Gottes zu identificiren. So wenig der Begriff der unsichtbaren Kirche erschöpft wird, wenn man ihn einfach durch den des Reiches Gottes ersetzt, so wenig wird umgekehrt die Idee des Reiches Gottes wirklich erreicht, wenn man demselben, sei es nun die Gesammtheit der wahrhaft Gläubigen auf Erden, sei es die Seligen im Himmel, sei es alle Erwählten seit Grundlegung der Welt unterschiebt. Das Reich Gottes ist weder die Gemeinde als solche, noch ist es die Kirche. Das Reich Gottes ist das universell-menschliche, vom Geiste Gottes beseelte und den göttlichen Weltzweck verwirklichende Gemeinwesen, zu welchem sich die Kirche nur als Mittel verhält, es ist das universelle Reich göttlicher Zwecke in der Welt. Als geschichtliches, von der Person Christi ausgegangenes Gemeinwesen ist das Reich Gottes das Reich Christi oder Christi Leib [2]). Lipsius weist ausdrücklich die Gleichsetzung von unsichtbarer Kirche und Reich Gottes gegen Krauss und Schweizer zurück [3]). Damit ist die Behauptung Seeberg's widerlegt, dass er für unsichtbare Kirche den Ausdruck Gottes Reich gebrauche [4]). Er unterscheidet Reich Gottes, Reich Christi, d. i. das vom Geiste Christi beseelte religiös-sittliche Gesammtleben, und Kirche, welche lediglich Mittel zum Zweck der Verwirklichung des Reiches Christi ist. Das Letztere verwirklicht sich aber zugleich auch in den übrigen sittlichen Gemeinschaften und kann das Reich Gottes auf Erden genannt werden [5]). Den Begriff der unsichtbaren Kirche bezeichnet er als unvollziehbar und weist mit vollem Rechte darauf hin, dass dieselbe, als Gemeinschaft der Gläubigen oder als engerer Kreis in der

1) J. Theremin, Die Lehre vom göttlichen Reiche, 3—5. 36. 39. 40. 100—104. 108. 111—114. 117. 119. 125—163. 168—177. 184.

2) Lipsius a. a. O. 828. 829. 833.

3) Derselbe a. a. O. 830.

4) Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche, 210.

5) Lipsius a. a. O. 836. 837.

sichtbaren Kirche gedacht, überhaupt keine Kirche sei. „Glaubensgegenstand im strengen Sinne ist zunächst das Gottesreich als das vom göttlichen Geiste oder vom göttlichen Liebeswillen beseelte und zur gottgewollten Totalität sittlicher Zwecke verbundene Gesammtleben, welches in seiner geschichtlichen Bestimmtheit als das von Christus gegründete Gottesreich oder als das Reich Christi erscheint.“ Die Kirche ist Glaubensgegenstand nur in ihrer Beziehung zu diesem Gottesreich, „in dem Sinne, dass mittelst des Geistes Christi, dessen Walten nur für den Glauben wahrnehmbar ist, in ihr die Gemeinschaft der Heiligen verwirklicht wird“. Der christliche Gemeingeist ist das innere, unsichtbare organisirende Princip der Kirche, die als äussere Organisation nur die Verleiblichung dieses Gemeingeistes ist[1]). Von ihr muss das Gottesreich im Schleiermacher'schen Sinne als die Gesammtheit aller Wirkungen des heil. Geistes in ihrem Zusammenhange oder als das sittliche Gesammtleben der Menschen, sofern und so weit es vom Geiste Christi erfüllt ist, unterschieden werden. Die Kirche ist das specifisch religiöse, das Reich Gottes das umfassendere sittliche Gesammtleben[2]).

Besonders eingehend behandelt Ritschl die Beziehungen zwischen Reich Gottes und Kirche. Das Reich Gottes ist ihm in seiner umfassendsten Bedeutung das moralische Reich der geschaffenen Geister, auf welche hin die ganze Welt in das Dasein gerufen wurde. Es ist das höchste Gut, übernatürlich, sofern von ihm die anderen sittlichen Gemeinschaften überboten werden. Als Reich Gottes auf Erden ist es die sittliche Gemeinschaft der Menschen, gegründet von Christus, die als gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen in die Erscheinung tritt und damit Kirche wird.

Diese Kirche geht aus der ursprünglichen Jüngergemeinschaft hervor und wird Organisation. Sie ist Religionsgemeinde der an Christus Glaubenden, „sofern sie im Gebete ihren Glauben an Gott den Vater, oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen.“

---

1) Lipsius a. a. O. 772. 774.

2) Derselbe a. a. O. 801—803.

Als rechtliche Verfassung gehört sie zur Welt und ist geringer, als das Reich Gottes, von ihm zu unterscheiden[1]). Aufgabe und Pflicht der Gemeinde ist die Hervorbringung des Gottesreichs, das Handeln auf dasselbe. Das Ziel ist die Erhebung und damit die Herrschaft über die Welt[2]).

Diese Darstellungen von Lipsius und Ritschl, die hier in aller Kürze wiedergegeben sind, zeigen sich der von Kant am nächsten verwandt. Doch, indem Lipsius die Gemeinde Christi den Leib Christi nennt und von derselben sagt, dass sie keineswegs bloss eine unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, sondern ein reales geschichtliches Gesammtleben — also doch beides — sei[3]), wird allerdings der Unterschied zwischen Reich Gottes und Kirche wieder verwischt, oder mindestens die Ausdrucksweise schwankend gemacht, insofern „Gemeinde Christi" theils das Reich Christi bezw. Reich Gottes, theils die Kirche bezeichnet. — Weiter ist es nicht

1) „Der Unterschied zwischen Reich Gottes und Kirche richtet sich nach demjenigen, welcher zwischen der Religion und dem gottesdienstlichen Handeln besteht, unbeschadet dessen, dass in der sittlichen Religion auch das sittliche Handeln den Werth eines Dienstes gegen Gott behauptet. A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1. Aufl., III, 245.

2) Theol. Studien und Kritiken, 1859 (A. Ritschl über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche) 217—223. 226. — Zeitschrift für Kirchenrecht von Dove und Friedberg, VIII, 232. 237. 238. 240. 243—246. 263. 266—268. 273. 276. 278. — Brieger, Zeitschrift für Kirchengeschichte, I (Ritschl, Die Entstehung der luther. Kirche), 67. 68. — A. Ritschl, Schleiermacher's Reden über die Religion, 47. 50. — Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, 31. 41. 84. 86. 274. 291. 293. 295. 297. 300. 371. 373. — III, 4—6. 8. 17. 18. 48. 80. 83. 90. 146. 170. 172. 174. 191. 241—251. 253. 264. 267. 271. 288. 294. 307. 360. 376. 378. 394 396. 407. 408. 420. 446. 448. 450. 456—458. 461—463. 468. 474. 483. 485. 533. 534. 538. 588. — Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, 2. Aufl., 3. 4. 6. 7. 11. 20. 23. 42—44. 47. 52. 56. 57. 59. 70. 71. 82. — Ritschl, Geschichte des Pietismus, I, 43. 44. 84. 256. — Vgl. dazu Herrmann, Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 12. 217. 234—236. 240. 282. 346. 389. 392. 396. 397. 431. — Katzer, Die Bedeutung der „Gemeinschaft" in der Theologie A. Ritschl's. 1889.

3) Lipsius a. a. O. 834.

zutreffend zu sagen: das Reich Gottes hat eine religiöse und eine sittliche Seite, und ist nach ersterer Glaubensgegenstand, also etwas Unsichtbares, nach letzterer ein reales wahrnehmbares Gemeinwesen. Denn einmal sind „Glaubensgegenstand" oder „unsichtbar" und „real" nicht unbedingt entgegengesetzt, und das andere Mal ist auch das wahrhaft Sittliche, rein Moralische ebenso unsichtbar wie das, was geglaubt wird, das Walten Gottes in der Welt und in den Herzen. Nur die Legalität ist sichtbar, nicht die Moralität einer Handlung oder eines Menschen. Demnach ist das Reich Gottes gleich unsichtbar nach seiner sittlichen wie nach seiner religiösen Seite. Auch wird das Verhältniss von Gottesreich, Religion und Kirche bei Lipsius nicht allenthalben klar herausgestellt, so durchsichtig und zutreffend sonst alle Ausführungen in der fraglichen Lehre sind.

Ritschl's scharf zum Ausdruck gebrachte Unterscheidung von Reich Gottes und Kirche aber, das Eine ethische Gemeinschaft, die Andere Religions- oder Cultusgemeinschaft [1]), ist für den Begriff der Kirche nicht zu halten, da unter dieser mehr als Cultusgemeinschaft oder darstellende Religionsgemeinde verstanden werden muss, wie schon gegen Dorner erinnert wurde. Ritschl selbst erkennt einen dogmatischen und einen ethischen Kirchenbegriff an [2]) und hebt damit seine Bestimmung der Kirche als bloss darstellende Cultusgemeinschaft auf. Cultus und Ethik sind in Bezug auf die Kirche, wenn auch zu unterscheiden, doch nicht zu trennen, oder der Cultus wird seines Inhalts entleert und zum Buchstabendienst erniedrigt.

Es genügt nicht, eine dogmatische und eine ethische, eine cultische und eine ethisch-religiöse Seite der Kirche anzuerkennen. Vielmehr die Ineinanderarbeitung dieser Seiten bildet

---

1) Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versehung, III, 245: „Reich Gottes sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechts, Standes, Volkes an einander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln." „Kirche sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebete ihren Glauben an Gott den Vater, oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen."

2) Zeitschrift für Kirchenrecht von Dove und Friedberg, VIII, 232. 249. 267. 275. 276. — Stud. und Kritiken, 1859, 217 ff.

für den Kirchenbegriff, insonderheit für die Lehre von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, gerade das Problem. Ein genau abgegrenzter, allen Schwankungen enthobener Begriff der Kirche ist nicht anders zu gewinnen, als durch eine klare Feststellung des Verhältnisses einestheils zwischen Reich Gottes und Religion, anderntheils zwischen Kirche und Religion. Damit ist weiter zugleich eine genaue Bestimmung des Religionsbegriffs und des Verhältnisses zwischen Religion und Ethik gefordert. Hierfür aber dürfte Kant die rechten Anhaltspunkte bieten.

Der Zweck der Welt überhaupt, so lehrt Kant, ist das moralische Reich der Zwecke, eine Welt unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft, in welcher die Harmonie von Natur und Freiheit vollendet ist, in welcher also Glückseligkeit und Sittlichkeit unbedingt und völlig übereinstimmen, mundus intelligibilis, das höchste Gut, bonum consummatum [1]).

Noumena und, vom Menschen aus gesehen, Phaenomena sind von diesem Reiche umfasst. Alles: die Dinge an sich und die Verhältnisse derselben, wie sie dem Menschen sich bieten, die Welt der Erscheinungen [2]), gehören dazu. Geschöpfe im eigentlichen Sinne, d. i. Wesen, denen wirkliche Existenz, nicht nur das Dasein als Erscheinungen, zukommt, sind aber allein die Noumena [3]). Dieselben stehen als Geschöpfe folgerichtig alle in Abhängigkeit zu dem Schöpfer [4]), sind also abhängige, endliche Wesen. Zu ihnen gehören auch die Menschen, welche überhaupt die einzigen Geschöpfe sind, die wir als vernünftige und eben damit der Welt der Noumena zugehörige Wesen kennen [5]).

1) K¹, 5. 6. 100. 102. 109. 154. 164. 197. IV, 281. 286. — K², 612. 620. — K⁴, 57. 133. — K³, 353. Vgl. Jahrbücher für protestant. Theologie, 1878, 497.

2) K², 66. 69. 71. 73.

3) K⁴, 122–124. K¹, 154. 155.

4) IV, 263. K⁴, 133.

5) Kant redet zu wiederholten Malen von „allen vernünftigen Wesen überhaupt“ (K¹ 100, K³ 328 und anderwärts), zu denen der Mensch gehört, und stellt die Vermuthung auf, dass die Gestirne, wie

Demnach ist zu unterscheiden zwischen dem Reiche Gottes überhaupt, das die ganze Welt umfasst und dessen letzter Zweck die Moralität, d. i. die Moralisirung der Natur ist, weshalb Harmonie zwischen Natur und Sittengesetz angenommen werden muss[1]), ein Reich Gottes als ethisches gemeines Wesen aller endlichen vernünftigen Wesen überhaupt (Noumena), eine allgemeine moralische Gesellschaft[2]). Dieselbe erstreckt sich ihrem Begriffe gemäss über die Grenzen der Menschheit hinaus. Nur für diese Menschheit gedacht ist sie das Reich Gottes auf Erden, ein ethischer (religiöser) Staat, ein Volk Gottes unter Tugendgesetzen, die gottwohlgefällige Menschheit[3]).

Aber weder das Reich Gottes als ethische Gemeinschaft aller endlichen vernünftigen Wesen (Reich Gottes überhaupt), noch das Reich Gottes auf Erden, die moralische Gemeinschaft der Menschen, ist zu realisiren ohne Religion[4]). Die ganze menschliche Vernunft schon und die in ihr lebende Idee des Guten ist ein Werk des Schöpfers, der die vernünftigen Wesen hervorbrachte. Der Zweck der Welt, der ein moralischer ist, der Gedanke des höchsten Guts, stammt von Gott, von dem Wesen, das überhaupt um dieses höchsten Zweckes willen, welchen zu denken die Vernunft durch sich selbst gezwungen ist, angenommen oder geglaubt werden muss[5]). Kann aber schon die Idee des höchsten Guts nicht anders, als durch die Annahme eines Schöpfers, eines höchsten moralischen Wesens, erklärt werden, so ist es noch weniger möglich, die Erreichung des moralischen Endzwecks anzunehmen ohne Gott, der allein den von ihm gesetzten morali-

---

diese Erde ihre Bewohner haben. I, 329—345. VII, 646. 656. 657. K³ 369. Vgl. dazu Carl Witt, Kant's Gedanken von den Bewohnern der Gestirne (Altpreussische Monatshefte, XXII, 76 ff.).

1) K⁴, 53 150. 154. 172. 173. — K³, 13. 323. 351. 352. 353. 356. 358. — K², 612. 617. — IV, 287. — VIII, 68. 562. 568. 570.

2) K¹, 100.

3) K¹, 104. 105.

4) K¹, 102. 105. 162. — IV, 347. 354. — VIII, 60. 568. 569. 572.

5) Vgl. Jahrbücher für protestant. Theologie, 1878, 482 ff.

schen Zweck realisiren kann [1]). Der Mensch — und nur von diesem ist zu reden, da andere vernünftige Wesen nur geglaubt werden können, uns aber unbekannt sind [2]) — ist hierzu unfähig. Er muss sich von der Sinnlichkeit erst zur Moralität emporarbeiten [3]). Dabei findet erfahrungsmässig Durchgang durch das Böse, Verkehrung, falsche Anordnung der Triebfedern statt. Dieser Vorgang selbst, die Entstehung des Bösen, sowie die Antwort auf die Frage, ob er nothwendig stattfindet oder nicht, bleibt uns verborgen [4]). Wir haben nur mit der für den Menschen unzweifelhaften Thatsache zu rechnen, dass die Erfahrung uns denselben als „von Natur böse" zeigt [5]).

Darum, weil von Natur böse, ist er nicht im Stande, die moralische Aufgabe allein zu lösen. Er bedarf dazu der Ergänzung durch eine höhere Macht. Nur soll er sich nicht ausschliesslich auf diese Ergänzung verlassen und träge zuschauen, was dieselbe etwa für ihn thun wird. Vielmehr ist seine Pflicht zu handeln und dabei zu vertrauen, dass das, was ihm fehlt, durch die Güte Gottes werde ersetzt werden [6]). Die Art und Weise solcher Hülfe muss jedoch ein Geheimniss für uns bleiben. Nur die Ueberzeugung dürfen und müssen wir haben, dass das moralische Weltwesen ganz gewiss die Erreichung der moralischen Aufgabe möglich macht und herbeiführt [7]).

Die Welt ist für die Moral geschaffen, das muss unser

---

1) K⁴, 137. 143. 144. 149—156. — K³, 339. 340. 343. 346. 350. 351. 356. 372. 385. — K², 613. 618. VI, 473. IV, 345. VIII, 169. 559. 562. 567. 568. — K¹, 103. 104.

2) Vgl. oben S. 147, Anmerk. 5.

3) K⁴, 175. 176.

4) K¹, 40—45. — Die mögliche Lösung dieser Frage wird von Kant in seiner Lehre vom intelligibeln Charakter angedeutet. Wenigstens werden von ihm die Materialien hierzu geboten. Doch muss dies hier übergangen und an die Moralphilosophie verwiesen werden, für welche Kant bedeutsame Aufklärungspunkte bietet.

5) K¹, 32—40.

6) K¹, 47. 55. 184. 185. 192. VI, 360. 369.

7) K², 614. 617. — K⁴, 70. — Jahrb. für protestant. Theologie, 1878, 502—519.

Glaube sein. Hiermit lehrt Kant klar und unzweideutig den moralischen Determinismus, den er scharf von dem Prädeterminismus unterscheidet[1]) und den Herbart systematisch durchgeführt und psychologisch gerechtfertigt hat[2]). Nur von diesem Determinismus aus ist eine consequente Lehre von der Kirche zu gewinnen, durch welche auch Objectivität und Subjectivität in ihr rechtes Verhältniss zu bringen sind. Davon weiter unten.

Wie also der Mensch durch sich allein unvermögend ist, das bonum supremum, die moralische Vollkommenheit zu gewinnen, so ist er auch unvermögend, das bonum consummatum, die Uebereinstimmung von Moralität und Glückseligkeit, die zur Vollendung des höchsten Guts gehört, herbeizuführen. Er müsste Herzensbändiger sein, wenn das in seiner Macht liegen sollte, denn es gilt hier, den Grund der Moralität und den der Glückseligkeit genau abzumessen und zuzumessen, beide in Gleichgewicht zu bringen. Er müsste aber auch Herr der ganzen Welt sein, um diese mit dem moralischen Zwecke zusammenstimmend zu machen. Beides ist ihm versagt. Dennoch hat er die Pflicht, das höchste Gut zu befördern[3]), eine der Art und dem Principe nach von allen andern unterschiedene Pflicht, sofern es hier die Aufgabe ist, „auf ein Ganzes hinzuwirken, von dem wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt steht“ [4]). Daher muss er sich, um diese Pflicht erfüllen zu können, gläubig an Gott halten, an das höchste moralische Wesen, welches allein die rechte Harmonie von Tugend und Glückseligkeit, von Moral und Natur, herzustellen vermag.

Mit dieser Ausführung ist bewiesen, dass unbedingt Religion nothwendig ist, um das Reich Gottes auf Erden,

1) K^1, 52. 129. 130. 150. — K^2, 440. 445. IV, 394. — K^4, 112 ff. VII, 10. 185. — Die obigen Andeutungen müssen hier genügen. Jedenfalls sind sie hinreichend, um das oberflächliche Gerede von Kant's Pelagianismus abzuweisen.

2) Vgl. Jahrb. für protestant. Theologie, 1878, 684 ff.

3) K^4, 136—136. 144. 146. 151. 155. 171. 174. — K^3, 347. 348. 350. — K^1, 4—7. VI, 311. 367. 368. — K^2, 620. IV, 284, 495. VII, 184. 251. 649. 650. VIII, 68. 460. 552. 556. 557.

4) K^1, 101. 102.

das ethische gemeine Wesen unter Menschen zu gründen und zu fördern. Von hier aus ist es aber auch erlaubt, einen Schluss zu machen auf die Herstellung dieses Reichs für alle vernünftige Wesen überhaupt, die als geschaffen abhängige und eben damit bedürftige Wesen sind, gleich den Menschen. Es gilt also der Satz (wenigstens für die vernünftigen Geschöpfe auf Erden): Ohne Religion keine Realisirung des göttlichen Reichs.

Die Religion nun, in der allgemeinsten Bedeutung, ist die Beziehung der Moral auf Gott[1]), oder, wie man auch in Kant's Sinne sagen könnte, Beziehung des Menschen zu Gott. Ihre Entstehung, ihr Wesen und ihre Stellung, im System der menschlichen Geistesfunctionen lässt sich kurz auf folgende Weise darstellen[2]): Der Grundtrieb der menschlichen Vernunft ist das Streben nach Einheit[3]). Die drei Hauptfunctionen des menschlichen Geistes aber sind Erkennen, Fühlen und Wollen[4]). In der Function des Erkennens gelangt der Mensch, geleitet von dem Triebe nach Einheit, bis an die Grenze des Noumenon, dessen Begriff hier als Problem stehen bleibt[5]). In der Function des Fühlens gelangt er bis zu der Grenze des Weltzwecks, der Weltharmonie, Uebereinstimmung zwischen Sinnenwelt und intelligibler Welt, die hier wieder als Problem stehen bleibt[6]). Diese Probleme aber, sowohl das des Noumenon, wie das des Weltzweckes, nimmt die praktische Vernunft auf, die Ethik (das [moralische] Wollen, die dritte menschliche Geistesfunction), und rechtfertigt durch das Factum des kategorischen Imperativs die intelligible Welt für die rein theoretische Vernunft und für die Urtheilskraft[7]),

1) Vgl. Jahrb. für protestant. Theol., XII, 31 ff. — K¹, 164 ff.

2) Weiteres hierüber behält sich Verfasser für eine ausführlichere, im Manuscript zum Theil schon vollendete, Darstellung der Kant'schen Religionsphilosophie vor.

3) K², 620. 88. 94. 95. 121. 283. 390. 503. 504. 528. 532. 542. 565. 605. — K³, 333. — K⁴, 110. 129. 130. 144. 170.

4) K³, 14. 37. 38. VII, 451. 512. 548. 571.

5) K², 122. 221—239. 251—260. 685. 689.

6) K³, 16—37. 214. 220 ff. 321 ff.

7) K⁴, 28. 115. 116. 127. 130. 139. 193. — K³, 370. 377. VI, 360. VIII, 572. 573.

welche den Uebergang bildet von der theoretischen zur praktischen Vernunft[1]). Das Problem der Weltharmonie, die Uebereinstimmung der Sinnenwelt (Natur) mit der intelligibeln Welt (Moral) bleibt noch ungelöst. In Bezug auf dieses gelangt auch die Ethik an ihre Grenze. Sie postulirt zwar das höchste Gut, aber gelöst wird dieses Problem erst durch die Religion, durch den Glauben an Gott[2]) als das höchste moralische Weltwesen. Auf diese Weise krönt die Religion das ganze System der menschlichen Geistesfunctionen und verbindet Wissenschaft, Kunst und Moral zur höchsten Einheit durch den Begriff des Gottesreichs[3]). Dieses begreift diese drei (Wissenschaft, Kunst, Moral) gleichmässig unter sich. Der religiöse Glaube überschreitet siegreich die dem Menschen sonst gesetzten Grenzen und bezieht dadurch, dass er die dem Menschen zukommenden Pflichten, die das ganze System der menschlichen Geistesfunctionen abschliessende Moral, auf Gott, überhaupt Alles, den ganzen einzelnen Menschen, die ganze Menschheit, die ganze Welt auf dieses höchste Wesen bezieht.

Die somit das menschliche Geistesleben erst völlig zur Harmonie bringende und für abhängige Wesen zum Streben nach dem Reiche Gottes unbedingt nothwendige Religion ist aber in ihrer Reinheit und Vollkommenheit, moralischer Glauben, Religion des guten Lebenswandels[4]), in welcher der Mensch nur durch Tugend Gott dienen, ihm wohlgefällig und der Glückseligkeit würdig werden will.

Wie nun Kant die reine Tugend, den moralischen (intelligibeln) Charakter, der keiner anderen Triebfeder bedarf, als der des Pflichtbewusstseins, virtus noumenon nennt[5]), so kann man in seinem Sinne diese reine Religion als religio noumenon bezeichnen. Lebendiger Glaube ist sie, dem zugleich die Eigenschaft der Allgemeinheit innewohnt, da sie mit ihrem (moralischen) Grundgesetz ursprünglich in alle

---

1) K³, 2. 14.

2) Vgl. oben S. 149, Anmerk. 1.

3) K⁴, 153. 154. 156. 164. — K³, 353. VI, 495. 504. VII, 310.

4) Vgl. die im Jahrb. für protestant. Theologie, XII, Seite 33 angeführten Citate.

5) K¹, 49.

Menschenherzen geschrieben und bestimmt ist, über die ganze Menschheit sich auszubreiten[1]).

Ihr Glaubensbekenntniss lautet: „Ich glaube an einen einigen Gott als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gute in der Welt, sofern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; ich glaube an ein künftiges ewiges Leben als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut“[2]).

Aber da die Menschen nicht nur Noumena sind, sondern auch der Erscheinungswelt angehören, der Sinnlichkeit, so muss die Religion, welche Menschen haben, auch in die Erscheinung fallen. Der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft wegen muss die Religion auch äusserlich sich darstellen[3]). Ist das Kleid ohne Mann nicht viel werth, so ist doch auch der Mann ohne Kleid nicht wohl versorgt[4]). Die „besondere Schwäche der menschlichen Natur“[5]) bringt es mit sich, dass der reine, lebendige Glaube nicht für sich bestehe und wirksam werden kann. „Die Menschen sind nicht leicht zu überzeugen, dass die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel Alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein.“[6])

Cultus und Schrift, Bekenntniss und Sitte werden daher die äusserlichen Erscheinungsformen der Religion. Dieselben können mannichfaltig und an verschiedenen Orten, bei verschiedenen Völkern verschieden sein. Bodenbeschaffenheit und Volkscharakter sind hierbei die bestimmenden Factoren[7]). Demnach giebt es zwar nur Eine wahre Religion, aber verschiedene Glaubensarten. Die vollkommenste Glaubensart ist die christliche. Denn dieselbe ist die

1) K[1], 129. VII, 364. VIII, 66—70. — K[1], 108. 109. VII, 367.
2) VIII, 560, vgl. dazu VIII, 770. 771.
3) K[1], 122. 162.
4) VII, 370.
5) K[1], 107.
6) K[1], 107. 108.
7) VIII, 160.

Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und sofern natürlich sein muss, diejenige Form der Religion, die am sichersten zu dem reinen moralischen Glauben hinüberleitet, ja, diesen selbst zu ihrem Principe hat[1]).

Jesu Absicht war allein darauf gerichtet, den rein moralischen Glauben einzuführen und auszubreiten. Zwar brachte er denselben zunächst unter der jüdisch-nationalen Hülle, wie das der Anknüpfung wegen nicht anders möglich war; aber, soll das Christenthum seine Mission in der Welt erfüllen, soll es sich seinem Principe gemäss ausgestalten, so muss es diese Hülle abstreifen. Das war der Grundfehler bei Verbreitung der christlichen Religion nach Christus, dass man das, was Beiwerk war, alsbald für die Hauptsache nahm; das Christenthum ist unbedingt vom Judenthum zu reinigen. Dieses ist der gerade Gegensatz zur wahren Religion, nur eine statutarische Glaubensform mit ausschliesslich politisch-nationalem Zwecke, ein Glaube voll Lohnsucht und Ceremoniendienst, der nie zur moralischen Religion führen kann[2]).

In dieser Abweisung des Judenthums stimmt Kant mit Luther zusammen[3]) und mit dem protestantischen Principe von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Nach dieser Seite hin hat der Protestantismus noch eine bedeutsame Aufgabe zu erfüllen. Erst, wenn das Judenchristenthum in seiner alten, neuen und neuesten Form überwunden sein wird, wird man endlich aufhören von einer alttestamentlichen Kirche zu reden, ja, sogar von einer antediluvianischen, und damit von dem verfehlten Versuche ablassen, schon im Judenthum die (unsichtbare) Kirche zu finden. Eine Auffassung, welche die Unklarheit des protestantischen Kirchenbegriffs nur steigern konnte. Das Christenthum ist, wie Kant mit vollem Rechte betont, wahrlich mehr, als ein messiasgläubiges Judenthum, als das Israel, dem nun das Heil er-

1) VII, 354. 361. — K[1], 174.

2) Vgl. Jahrb. für protestant. Theologie, XII, 80 ff.

3) Vgl. D. Martini Lutheri Praefatio in vetus testamentum et concio, quomodo et quo fructu libri Mosi a Christianis legendi sint. 1524. — Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament. 1824. 1825.

schienen ist. Dann, wenn man dieses anerkannt haben wird, kann eine wahrhaft christliche Kirche hergestellt werden, die frei ist von Orthodoxismus, Dogmatismus und Hierarchismus. Hier wird namentlich die christlich-religiöse Volkserziehung das Ihre zu leisten haben, um das von Kant mit so viel Nachdruck in echt protestantischer Weise betonte ethische Moment zur vollen Geltung zu bringen, das für den rechten Religions- und Kirchenbegriff von der grössten Bedeutung ist. Aus dem Judenthum stammt die Verwechslung von Reich Gottes und Kirche, der das universelle Princip des Christenthums verderbende Particularismus, wie er in dem Orthodoxismus sich zeigt, die anmassende Schriftgelehrsamkeit mit ihrer Silbenstecherei und ihrem Fanatismus der „reinen Lehre", und die Vertauschung der Erscheinung mit dem Wesen, der äusseren Form mit dem Inhalt.

Durch Kant's Unterscheidung aber zwischen der reinen, wahren Religion, religio noumenon und der religio phaenomenon, ist es möglich, das correcte Verhältniss von Reich Gottes und Religion und von Religion und Kirche, wie es oben gefordert ward, aufzufinden. Die religio noumenon gehört allein dem Reich Gottes an, der intelligibeln moralischen Welt, in welcher Alles auf Gott bezogen wird, den alleinigen Schöpfer und Vollender des Ganzen. Sie ist die Religion der Noumenen, die ihren Gottesdienst in nichts Anderem suchen, als in dem moralischen Lebenswandel, und die Religion derjenigen unter den Menschen, welche die falsche Ordnung der Triebfedern umgekehrt haben und nur durch Tugend Gott wohlgefällig werden wollen, bei denen die virtus noumenon die Oberhand gewonnen hat. Dieselben bilden ein ethisches gemeines Wesen auf Erden unter reinen Religionsgesetzen und haben Ceremonien, Cultus und Schrift nur als Vehikel, das Mittel gegenseitigen religiösen Verkehrs, als öffentliche Zeichen der Vereinigung ohne irgend welche andere Geltung. Die religio phaenomenon würde in einer solchen Gemeinschaft, wenn sie schon verwirklicht wäre, nur die äussere Form sein für den von der reinen moralischen Religion (religio noumenon) gebildeten Inhalt.

Dieses Reich Gottes auf Erden ist das Urbild aller reli-

giösen Gemeinschaften, das Ideal der Kirche[1]), nicht die ideale Kirche, sondern von ihr wesentlich verschieden, das höchste Ziel, welchem jede Kirche zustreben muss und das sie den Menschen erreichen helfen soll. Dabei bleibt unentschieden, ob dann, wenn dieses Ziel allen religiösen Gemeinschaften, dieses Urbild, erreicht ist, überhaupt noch eine Kirche vorhanden ist und vorhanden sein muss. Consequent wäre das zu verneinen. Kirche ist und bleibt nur religio phaenomenon, „Religion in der Erscheinung", wie sie von Kant ausdrücklich genannt wird[2]), eine äusserlich wahrnehmbare, „sichtbare", wirkliche Gemeinschaft[3]) von Menschen zum Zwecke der Religion.

Ihre höchste Vollkommenheit würde darin bestehen, dass sie der religio noumenon nicht nur nicht hinderlich ist, sondern dieselbe ganz in sich aufnimmt, sie zum deutlichen Ausdruck bringt und überallhin ausbreitet. Allmählich nur kann sie zu dieser Stufe der Vollkommenheit gebracht werden, je mehr der rein moralische Glaube in sie eindringt und ihre Form erfüllt. Ihre niedrigste Stufe wäre die, auf der sie nur als Erscheinung, alles moralischen Inhaltes entleert, sich zeigte. Dann tritt sie uns als die Religion der blossen Gunstbewerbung entgegen, als Fetischdienst und Pfaffenthum. Wie in der Moral die Umkehr der Triebfedern, d. h. die Unterordnung der moralischen Triebfeder unter die Sinnlichkeit zum Bösen führt, so führt in der Religion die Umkehr der Triebfedern, d. h. die Unterordnung der religiösen Triebfeder unter die der Gunstbewerbung zur Irreligiosität. Dann ist die Glückseligkeit das, was der Mensch sucht, nicht die Gottwohlgefälligkeit, und dadurch entsteht Götzendienst, Ertödtung alles Moralischen und Religiösen überhaupt[4]).

Je mehr eine Kirche als religio phaenomenon in dem Aeusserlichen aufgeht, je mehr Ceremoniendienst in ihr herrscht, je ausschliesslicher sie Cultusgemeinschaft ist, desto unvoll-

---

1) K[1], 105. — Kant gebraucht zwar für dieses Urbild auch den nicht verständlichen Ausdruck „unsichtbare Kirche", aber aus seiner ganzen Darstellung geht hervor, dass er die oben angeführte Auffassung mit diesem Ausdruck verbindet und nun das Ideal der Kirche im Sinne hat, das wesentlich von dieser verschieden und nur der Gegenstand ihres Strebens ist.

2) K[1], 133. VII, 121. 3) K[1], 105. 169.

4) K[1], 19. 26. 31. 36. 37. 47. 77. 88. — K[1], 123.

kommener ist sie. Ihr grösstes Verderbniss wäre die völlige Lostrennung von der reinen Religion. Wahre Kirche ist nur eine solche, welche, mag sie irgend eine beliebige Form haben, „das Princip bei sich führt, der reinen, wahren Religion continuirlich sich zu nähern“ [1]). Die Kirche ist nur erscheinendes, sichtbares Vehikel der reinen wahren Religion, soll es wenigstens sein, und hat nur als solche Vermittlerin Bedeutung. Zweck an sich selbst ist sie nicht, wie die römisch-katholische Lehre behauptet, und es wäre wohl denkbar, dass ihr Dienst einmal sich erledigte, wenn die Schwäche der menschlichen Natur, die immer nach dem Sichtbaren neigt, gänzlich aufgehoben werden könnte. Dort, wo die Kirche nichts ist, als die Trägerin der öffentlich gewordenen reinen Religion, wo Cultus, Schrift, Bekenntniss, Sitte, überhaupt Alles in Bezug auf die Religion in die Erscheinung Tretende nur Mittel der gegenseitigen religiösen Verständigung und des gegenseitigen religiösen Verkehrs nach innen und aussen sind, erfüllt sie ihren Zweck am sichersten.

Es existiren also vier Abstufungen: Reich Gottes überhaupt, religio noumenon, Reich Gottes auf Erden (Ideal der Kirche) und religio phaenomenon (Kirchen). Das Reich Gottes auf Erden ist das Reich Gottes unter Menschen, das ethische gemeine Wesen, in welchem virtus noumenon und religio noumenon herrschen. Zur Realisirung dieses Gottesreichs auf Erden führt die Menschen der heilige Geist. Dieser als das Walten Gottes in der Menschheit ist das Unsichtbare, welches den Gegenstand des Glaubens bildet für alle Frommen. Der moralische Determinismus ist die Erklärung der Weltentwicklung. Die Bezeichnung der Kirche als caetus ab initio electorum, Gemeinschaft der Prädestinirten, ist darum zu verwerfen. Der moralische Determinismus hat, seinem innersten ethischen Principe entsprechend, rein universale Tendenz.

Wäre nun irgendwo das Reich Gottes auf Erden schon verwirklicht, bildete an einem Orte eine Anzahl von Menschen ein ethisches gemeines Wesen unter reinen Religionsgesetzen, dann könnte man eine solche Gemeinschaft ein corpus mysti-

1) K[1], 122.

cum in der Sinnenwelt[1]) nennen, das nur denen völlig erkennbar sein würde, die dazu gehörten, das aber doch, weil es auf Erden wäre und also in die Erscheinung träte, unbedingt sichtbar sein müsste. Mystisch hiesse es nur, insofern es den Anderen, die nicht dazu gehörten, nicht allenthalben verständlich oder vielleicht ganz unverständlich sein würde, demnach nicht in Bezug auf sein Wesen selbst, sondern nur in Bezug auf die Personen ausserhalb einer solchen Gemeinschaft. Ausserdem sind „erkennbar“ und „sichtbar“ genau zu unterscheiden. — Durch diese Ausführung ist nun die Verwirrung gelöst, welche durch den Begriff der „unsichtbaren Kirche“ und durch die Verwechslung derselben mit dem Reiche Gottes herbeigeführt wird. Das Reich Gottes ist die Alles umfassende moralische Welt (das Ziel des Ganzen); für die Erde, oder für die Menschen das ethische gemeine Wesen, das Ideal, dessen Realisirung angestrebt werden muss, das Ideal für Staat, Wissenschaft, Kunst und Kirche zusammen.

Jede Identification der sichtbaren Kirche mit dem Gottesreich, wie sie das römisch-katholische Bekenntniss will, ist damit kurz zurückgewiesen und der entschiedene protestantische Standpunkt gewonnen, dem die Kirche nur Mittel, nur Durchgangspunkt sein kann.

Unschwer ist auf diese Weise auch die Frage nach dem Verhältniss der probi und improbi in der Kirche zu lösen. Denn es versteht sich von selbst, dass die Kirche als Erscheinung auch die Spuren der Erscheinungswelt an sich trägt und nicht vollkommen ist. Es lässt sich sogar ein solcher Grad von Verderbniss innerhalb einer Kirche denken, dass dieselbe des ewigen Inhalts gänzlich entbehrt, nur noch religio phaenomenon, aber deshalb immer noch Kirche ist, da religio phaenomenon und Kirche identisch sind. Eine solche Kirche müsste eine falsche Kirche genannt werden, ein Institut, eine Gemeinschaft, die ihrem Zwecke, dem Ideal (der Verwirklichung des Gottesreichs von Seiten der Religion) nicht entspricht. Im Gegensatz zu einer solchen ist eine (nicht die) wahre Kirche die, welche der Realisirung des Gottesreichs durch die Religion zustrebt. Nicht die Beschaffenheit der

1) K², 612.

Mitglieder — das ist zu betonen — entscheidet in Bezug auf die Kirche über „falsch“ oder „wahr“, sondern das von ihr angenommene Princip.

Damit ist zugleich die Definition der Kirche als Cultusgemeinschaft endgültig abgelehnt. Man darf sogar sagen: Je mehr eine Kirche bloss oder vorwiegend Cultusgemeinschaft ist, desto mehr ist sie eine falsche, oder in Gefahr zu einer solchen zu werden, den unsichtbaren Inhalt zu verlieren. Ueberhaupt handelt es sich in einer Kirche nicht allein oder vorwiegend um die religiöse Darstellung, sondern um die Beförderung der religio noumenon, um das religiöse Leben, welches Alles umfasst und, sofern es wahrhaft religiös sein soll, niemals der innigsten Verbindung mit der Moral, durch welche erst religio noumenon entsteht, zu entbehren vermag, um Geben und Empfangen der verschiedensten ethisch-religiösen Anregungen, um organische Entwicklung, wobei die religiöse Darstellung nur einen Theil und zwar nur einen mit den übrigen Factoren (dem ethischen und dem Erkenntniss wirkenden) nur gleichberechtigten Factor bildet, nicht den vorwiegenden. Die Religion offenbart und entwickelt sich nicht allein durch die religiöse (künstlerische bez. kunstgerechte) Darstellung (Cultus), sondern in demselben Masse durch die Beziehung aller Pflichten und alles Erkennens auf Gott. Ist nun Kirche religio phaenomenon, so müssen diese drei religiösen Functionen gleichmässig in ihr zur Geltung und Erscheinung kommen.

Eine Kirche als Glaubensgegenstand aber kann es nicht geben. Der Glaube bezieht sich hier nur auf den zur Realisirung des Gottesreichs wirksamen heiligen Geist. Dieser wird geglaubt und ist als solcher Glaubensgegenstand, nicht ein blosses Ideal, sondern volle, lebenschaffende Realität, die man zwar mit menschlichen Augen nicht sieht, deren Wirksamkeit aber an der Beförderung der reinen moralischen Religion zu erkennen ist.

Es ergeben sich also, vom Menschen aus gesehen, folgende Entwicklungsstufen: religio phaenomenon, religio noumenon, Reich Gottes auf Erden (Reich Christi[1]), Reich Gottes überhaupt (Gott Alles in Allen, das vollendete Reich der Zwecke,

1) Lipsius, Dogmatik, 828. 832. 834. 836.

die Verwirklichung des höchsten Guts). Das Reich Gottes überhaupt ist das Allgemeinste. Es ist unsichtbar, insofern es: 1) die ganze Welt umfasst, von welcher immer nur ein verschwindender Theil von uns gesehen werden kann; 2) die es realisirenden Wirkungen Gottes (des heiligen Geistes) verborgen bleiben; 3) virtus noumenon und religio noumenon, die wesentlichen Factoren dieses Reichs, unsichtbar sind; 4) endlich es mitgebildet wird aus den wahrhaft Frommen, die von dieser Erde abgeschieden sind. Zur Erscheinung kommt es in der Natur, insofern diese als mit der Moral zusammenstimmend gedacht werden muss, und in der Geschichte durch Staat, Wissenschaft, Kunst und Kirche, insofern diese als phaenomenen zugleich Vehikel der virtus noumenon und religio noumenon sind oder doch sein sollen, also das Reich Gottes auf Erden, ihr Ideal, zu bewirken streben. Das Reich Gottes überhaupt reicht weiter, als das Reich Gottes auf Erden, das für uns Menschen die Erscheinung jenes sein würde. Staat, Wissenschaft, Kunst und Kirche sind nur die Beförderungsmittel, nicht die Erscheinungsformen dieses Reiches Gottes auf Erden, das ihr gemeinsames Ideal bildet. Die Kirche steht zu diesem Reiche Gottes auf Erden in Beziehung nur durch die Religion, insofern sie Vehikel der religio noumenon ist, oder sein soll. Es giebt nur sichtbare Kirchen, Religion in der Erscheinung, mit verschieden abgestuftem, möglicherweise auf ein Minimum reducirtem, vielleicht sogar auf den Nullpunkt herabgesunkenem wahrhaft religiösen Inhalt. Kirche mit religio noumenon als Seele, als lebendiges Princip, verbunden, ist Organismus, ohne dieselbe Mechanismus, wie Mensch und Automat sich unterscheiden. Es giebt demnach sichtbare Kirchen (Einzelgemeinden, Landeskirchen, Volkskirchen, Nationalkirchen), die „kilchhöre“ Zwingli's[1]). Aber Ausdrücke wie „lutherische Kirche“, „reformirte Kirche“, sind nur Begriffe, gedachte Einheiten von mehreren Kirchen desselben Bekenntnisses. Religiöser Mechanismus ist falsche, religiöser Organismus wahre Kirche.

1) Krauss a. a. O. 32.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Die Ritschl'sche Theologie

nach ihrer erkenntnisstheoretischen Grundlage

kritisch beleuchtet

von

Otto Pfleiderer.

In seiner Schrift: „Theologie und Metaphysik" sagt Ritschl: „Jeder Theolog ist als wissenschaftlicher Mann genöthigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Erkenntnisstheorie zu verfahren, deren er sich bewusst sein und deren Recht er nachweisen muss." Ich will demgemäss zuerst seine philosophische Erkenntnisstheorie nach ihrer Haltbarkeit und theologischen Brauchbarkeit prüfen, sodann die Art, wie er das Verhältniss zwischen philosophischem und religiösem Erkennen bestimmt, und wie er die wissenschaftliche Erkenntniss der christlichen Religion oder die Theologie begründet, mit besonderer Rücksicht auf die charakteristischen Differenzen der späteren Auflagen seines Hauptwerkes untersuchen.

I.

In der zweiten und dritten Auflage seines Werkes über „Rechtfertigung und Versöhnung" (III, 19 f.) macht Ritschl der theologischen Ueberlieferung den Vorwurf, dass sie im Einklang mit der „vulgären Ansicht" der platonischen Erkenntnisstheorie folge, welche das Ding an sich vor seinen Wirkungen zu kennen vorgebe und von All-

gemeinbegriffen Alles deducire, wobei übersehen sei, dass dieses vorausgesetzte Ding an sich nur das zur Ruhe gesetzte Erinnerungsbild wiederholter Anschauungen sei, welches durch die Einbildungskraft in einen zweiten Raum hinter den der Wahrnehmungen versetzt werde. Ich übergehe hierbei die Frage, ob diese Charakteristik der platonischen Erkenntnisstheorie richtig sei, und mit welchem Recht dieselbe der „vulgären Ansicht“ gleichgestellt werde, gleich als ob der gemeine Menschenverstand, den man doch sonst immer für einen empirischen Realisten hält, ein Platoniker und Idealist wäre! Die zweite Form der Erkenntnisstheorie, so belehrt uns Ritschl weiter, sei die Kant'sche, welche unsere Verstandeserkenntniss auf die Welt der Erscheinungen beschränke und das Ding an sich für unerkennbar erkläre. Letzteres sei ein richtiges Urtheil über die scholastische Deutung des Dinges, ersteres dagegen vermeide nicht genug den Fehler der Scholastik, da die Erscheinung zum blossen Schein würde, wenn in ihr nicht ein Wirkliches, nämlich das Ding uns erscheinen würde. Allein wie kann die Behauptung der Unerkennbarkeit des Dinges an sich richtig sein, wenn die davon unzertrennliche Beschränkung der Erkenntniss auf Erscheinungen unrichtig ist? Beides ist ja nur derselbe Gedanke verschieden ausgedrückt. Wir stehen also schon hier vor einem Räthsel. Die dritte und von Ritschl gebilligte Form der Erkenntnisstheorie soll die von Lotze aufgestellte sein, welche so formulirt wird: Wir erkennen in den Erscheinungen das Ding als die Ursache seiner auf uns wirkenden Merkmale, als den Zweck, dem sie als Mittel dienen, als das Gesetz ihrer constanten Veränderungen. Also: „das Ding erkennen wir in den Erscheinungen“ — das scheint höchst einfach und einleuchtend zu sein, so einfach, dass man sich nur wundern möchte, dass so gescheidte Leute wie Plato und Kant nicht auch schon darauf kommen konnten. In Wahrheit aber genügt ein klein wenig Nachdenken, um zu erkennen, dass mit dieser Formel nichts, gar nichts erklärt und das Problem nicht einmal berührt, viel weniger gelöst ist. Denn die Erscheinungen sind ja doch nirgends ausser uns,

sondern nur in unserem Bewusstsein, als die von uns vorgestellten Bilder von Dingen. In diesen unseren Vorstellungsbildern können nun doch die Dinge selbst unmöglich drin stecken, wofern dieselben ein wirkliches Sein an sich, d. h. abgesehen von unserem Vorstellen derselben, haben sollen. Ob aber wirklich unseren Vorstellungen von Dingen ein Sein derselben an sich entspreche, und wie sich dieses problematische Sein zu den Erscheinungen in unserem Bewusstsein verhalte, ob unser Vorstellungsbild das Seiende genau oder ungenau oder gar nicht erkennen lasse? das ist eben die grosse Frage, auf welche wir hier keine Antwort erhalten. Doch Ritschl verweist uns auf die nähere Ausführung seiner Meinung in der Schrift über „Theologie und Metaphysik“. Sehen wir also zu, ob wir etwa hier befriedigende Auskunft erhalten!

Zunächst erfahren wir hier (S. 33 der 2. Aufl.) wieder, dass die fixirte Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich, ausser Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung zu sein scheinen, von ihrem Dasein für uns ein Fehler der vulgären Ansicht sei, welcher sich daraus erkläre, dass das Erinnerungsbild in einer Raumfläche hinter der der unmittelbaren Anschauung fixirt werde; so erhalte man den Schein eines ruhenden Dinges vor der Wahrnehmung, welches aber nur ein unwirkliches Schattenbild der wirklichen Dinge sei. Was sind dann aber die „wirklichen Dinge“, wenn die Dinge an sich, d. h. unabhängig von unserem Bewusstsein, nichts als trügliche Schattenbilder sein sollen? Die „wirklichen Dinge“ müssen dann wohl mit den vorgestellten Dingen unseres Bewusstseins in Eins fallen, d. h. sie müssen die Producte unseres vorstellenden Bewusstseins sein. In der That kommen darauf die Hauptstellen der genannten Schrift hinaus. S. 19 heisst es: „Die Erscheinungen fasst unsere Vorstellung zu der Einheit des Dinges zusammen nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche sich im Wechsel der Empfindungen als dauernde Einheit fühlt und erinnert. Demgemäss wird das isolirte Ding auch als Durchsichsein und Fürsichselbstsein gedacht. So gedacht entbehrt das Ding

aller besonderen Qualitäten. Es ist ein rein formeller Begriff ohne allen Inhalt." S. 37 f.: „Die Vorstellung vom Ding entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an Etwas anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raum fixirt. Den Apfel setzen wir als rundes, rothes, süsses Ding, indem die Empfindungen des Tast- und Gesichts- und Geschmacksinns sich an den Ort knüpfen, in welchem die entsprechenden Beziehungen der Gestalt, Farbe und des Geschmacks wahrgenommen werden. Eben diese Beziehungen, welche in dem gemeinsamen Ort bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, fassen wir in der Vorstellung eines Dinges zusammen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen und mit ihnen benennen. Das Verhältniss der genannten, durch die Empfindungen festgestellten Merkmale zu dem Dinge, welches wir in dem Urtheil aussprechen: dieses Ding ist rund, roth, süss, hat den Sinn, dass wir das Subject dieses Satzes nur in den Prädikaten kennen. . Der Eindruck, dass das wahrgenommene Ding im Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer (durch das Ding erregten) Empfindungen." — Sehen wir einen Augenblick von den durch mich eingeklammerten Worten des letzten Satzes ab, so ergiebt sich aus diesen Aeusserungen Ritschl's der Sinn: Was wir „Ding" nennen, ist ein rein formeller Begriff der Einheit von Erscheinungen, welche nur unsere Vorstellungsthätigkeit durch Zusammenfassen der Empfindungen bildet, und welche wir zwar als für sich seiend nach Analogie unserer Seele denken, ohne dass aber diesem Gedanken etwas an sich Seiendes entsprechen würde, da er ja ein bloss formeller Begriff ist, in welchem wir nur die Continuität unseres eigenen, subjectiven Selbstgefühls ausdrücken. Das ist die aus der Geschichte der Philosophie hinlänglich bekannte Theorie des subjectiven Idealismus, die sich zwar überall der „vulgären Ansicht" gegenüber sehr vornehm als höhere Weisheit geberdet, die jedoch an einigen kleinen Anstössen noch immer gescheitert ist und scheitern muss. Denn sie erklärt nicht:

1. Woher mir die Empfindungen entstehen? 2. Warum ich dieselben gerade in diese und nicht in irgend eine andere Einheit, genannt „Ding", zusammenfasse? 3. Warum die Anderen dieselben Dinge oder Einheitsformen wahrnehmen, da doch das Selbstgefühl, woraus diese Form allein entspringen soll, bei Jedem wieder ein anderes ist? 4. Warum ich überhaupt berechtigt bin, andere erkennende Subjecte ausser mir als objectiv seiende Realitäten anzunehmen, da doch diese Annahme ebenfalls nur auf subjectiven Empfindungen und ihrer Zusammenfassung auf Grund des subjectiven Selbstgefühls beruht? Diese Schwierigkeiten machen es begreiflich, dass der subjective Idealismus kaum irgendwo consequent durchgeführt worden, sondern immer irgendwie in Realismus umgebogen worden ist. Selten aber ist dieses in so naiver Weise geschehen, wie in Ritschl's Erkenntnisstheorie. In denselben Sätzen, in welchen er das Ding als Product der Empfindungen und der diese zusammenfassenden Vorstellungsthätigkeit subjectivirt, lässt er zugleich auch wieder das Ding die Ursache der von demselben erregten Empfindungen sein (vgl. die eingeklammerten Worte des letzten Citats), setzt es also als objective Realität an sich dem subjectiven Empfinden und Vorstellen voraus. Wie nun dieses Beides zusammen zu denken sei, wie ein und dasselbe Ding zugleich Product und Ursache der Empfindungen sein könne? Das hat Ritschl uns mitzutheilen nicht für gut befunden, und doch wäre dieses die unerlässliche Bedingung, um uns von dem Vorurtheil unserer „unwissenschaftlichen, vulgären Ansicht" zu befreien, dass den Dingen ein Sein an sich und für sich zukomme auch schon vor unserem Empfinden und Vorstellen derselben und als die vorauszusetzende Ursache ihres Empfunden- und Vorgestelltwerdens durch uns.

So widerspruchsvoll diese Ritschl'sche Erkenntnisstheorie ist, so bedeutungsvoll ist sie doch für die Ritschl'sche Theologie. Denn sie bietet die Unterlage für jenes verwirrende Schaukeln und willkürliche Ueberspringen zwischen idealistischer und realistischer Betrachtungsweise, in welchem recht eigentlich das ganze Geheimniss der Ritschl'-

schen „Methode“ besteht. Das eine Mal werden die theologischen Objecte als blosse Producte der „vulgären schlechten Erkenntnisstheorie und Metaphysik“ kurzweg bei Seite geworfen und durch subjective Bewusstseinserscheinungen ersetzt; dann aber wird doch wieder ganz harmlos versichert, dass diese subjectiven Bewusstseinserscheinungen die Wirkungen und Offenbarungen der selbstverständlich vorausgesetzten Objecte seien, von welchen man aber freilich nur ihr Fürunssein, d. h. Sein in unserer Vorstellung, nicht aber ihr Ansich- und Fürsichsein wissen könne, d. h. deren objective Realität doch immer problematisch bleibt. In diesem Hin und Her, diesem Schaukelspiel, dieser absoluten Confusion von idealistischem und realistischem Beurtheilen der Objecte bewegt sich die ganze Ritschl'sche Theologie. Daher der orakelhafte Ton ihrer Redeweise, die der naiven Menge furchtbar imponirt, weil man darin eine unerhörte Weisheit, eine neue Offenbarung zu finden meint, während der prüfende Verstand leicht durchschaut, dass diese wie andere Orakelweisheit schliesslich nur auf der Zweideutigkeit der Redeweise beruht. Die Beispiele hierfür werden im Folgenden überall begegnen; zunächst besehen wir uns die Anwendung der beschriebenen Erkenntnisstheorie auf die drei Objecte: Gott, Christus und Seele.

In „Theologie und Metaphysik“ (S. 34 der 2. Aufl.) ist zu lesen: „Gehört nun zu den Erkenntnissobjecten der wissenschaftlichen Theologie Gott, so ist jeder Anspruch, dass man Etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund. Dieser Anspruch wird von meinen Gegnern erhoben, von Frank, indem er Gott als das Absolute zu erkennen vorgiebt, von Luthardt, indem er von Wesensbestimmtheiten Gottes an sich lehrt, die er vor den für uns wirksamen Eigenschaften Gottes zu erkennen meint. Hierin also befolgen sie die falsche Metaphysik oder Erkenntnissart des vulgären Menschenverstandes, welche dadurch noch keine wissen-

schaftliche Wahrheit ist, dass sie bis auf Christ. Wolff hin in den Lehrbüchern der Metaphysik ihren Platz gefunden hat." Diese Stelle ist für die Art der Ritschl'schen Polemik äusserst bezeichnend durch die sophistische Kunst, die gegnerische Meinung zu entstellen, um einen wohlfeilen Sieg über sie zu feiern. Natürlich ist ja die Meinung der hier Angegriffenen nicht die, dass man von Gott Etwas erkennen und lehren könne, ohne irgend welche Offenbarung von ihm empfunden und wahrgenommen zu haben — wo würde ein Mensch von gesunden Sinnen solchen Unsinn behaupten? — sondern die Meinung dieser und anderer Theologen ist die, dass man auf Grund der mannichfachen Wirkungen, in welchen man eine Offenbarung Gottes wahrnimmt, auf die entsprechende Beschaffenheit der vorauszusetzenden Ursache, also auf die Wesensbestimmtheit des ansich- und fürsichseienden Gottes schliessen könne und solle. Und warum das nicht zulässig sein sollte, ist in der That nicht abzusehen. Wenn dagegen Ritschl die Behauptung eines absoluten Durchsich-, Insich- und Fürsichseins Gottes für heidnische Metaphysik erklärt und fordert, dass man Gott nur als Fürunssein, als Liebe, und diese wiederum nur in ihren Wirkungen, nämlich in dem liebenden Handeln Jesu und der Gemeinde des Gottesreiches, denken solle: so kommt das, beim Lichte betrachtet, einfach auf die atheistischen Theorien Fichte's und Feuerbach's hinaus, nach welchen das Dasein Gottes aufgeht in der moralischen Weltordnung und das Subject „Gott" sich auflöst in die Prädikate des „Göttlichen", deren Träger nur die Menschen sind. Nun weiss ich zwar wohl, dass Ritschl diese Consequenz nicht gezogen wissen will, sondern ernstlich an die Realität und Persönlichkeit Gottes glaubt. Aber erstaunlich ist mir, dass er nicht bemerkt, wie gänzlich er schon mit dieser einen Bestimmung des Gottesbegriffs seinen erkenntnisstheoretischen Kanon über den Haufen geworfen hat. Denn wenn irgend Etwas, so ist gewiss „Persönlichkeit" ein Fürsichsein, das sich als solches selbst erfasst und vom Sein für Andere unterscheidet, das in der Mannichfaltigkeit seiner Bethätigungs- und Aeusse-

rungsweisen nicht aufgeht, sondern als beharrliche Einheit bei sich und in sich selbst bleibt. Ritschl behauptet nun freilich, die Persönlichkeit sei bei Gott „nichts als die Form für die Liebe". Diesen Satz könnte man sehr leicht in dem Feuerbach'schen Sinn deuten, dass die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes nur die Form sei, unter welcher wir die Liebe, die das Göttliche in der Welt sei, als „Gott" personificiren. Indessen ist es so bei Ritschl nicht gemeint, der die Persönlichkeit Gottes ohne Zweifel als reale denkt. Dann durfte er aber nicht behaupten, dass sie nur die Form der Liebe sei, wenn er ja doch selbst die Liebe Gottes darin findet, dass er den Weltzweck in seinen „Selbstzweck" aufnehme. Das setzt ja offenbar voraus, dass Gott einen Selbstzweck habe. Ein Selbstzweck aber ist Beziehung des Willens auf sich selbst, setzt also ein Wesen voraus, welches ein Sein für sich ist und somit nicht aufgeht in der Liebe, nicht sich verliert im Sein für Andere, sondern sich darin als insich- und fürsichseiendes Subject behauptet. Eben hierin, in diesem Sichbehaupten Gottes bei seiner liebenden Selbstmittheilung, liegt auch der Sinn des biblischen Prädikats der „Heiligkeit" Gottes. Die Art, wie Ritschl mit diesem biblischen Cardinalgedanken umspringt, wie er ihn als undeutliche und für das Neue Testament nicht mehr passende Vorstellung kurzerhand bei Seite wirft (R. und V. III, S. 260, 3. Aufl.), lässt ein bedenkliches Licht auf den biblischen Charakter dieser „positiven" Theologie fallen; doch darüber vielleicht ein andermal mehr.

Dass Ritschl bei der Lehre von Christus ausgeht vom geschichtlichen Leben und Wirken Jesu, kann man nur billigen. Uebrigens bedurfte es dazu gar nicht einer absonderlichen Erkenntnisstheorie, da diese geschichtliche Betrachtungsweise längst in der wissenschaftlichen Theologie eingebürgert ist, wenn auch in verschiedenen Graden der consequenten Durchführung. Wenn hingegen Ritschl zur Vertheidigung seiner christologischen Theorie den Satz aufstellt: „In einem Personleben haftet die Wirklichkeit an dem geistigen Wirken und an nichts Anderem" (Th. und M.

S. 30), so geht das wieder viel zu weit. Eine wirkliche Persönlichkeit geht in ihrem nach aussen gerichteten Wirken so wenig auf, dass man eher sagen könnte, nur der kleinste Theil von dem, was sie wirklich in sich und für sich selbst ist, von dem reichen Innenleben der Gefühle, Vorstellungen und Willensregungen, gehe in die äussere Wirkung ein. Natürlich können wir nur die Aeusserungen einer anderen Persönlichkeit durch ihre Worte und Handlungen unmittelbar durch Wahrnehmung kennen. Daraus folgt aber nur, dass wir von diesen ausgehen müssen, keineswegs jedoch, dass wir dabei stehen bleiben sollten. Wir werden es uns nie nehmen lassen, aus den Aeusserungen eines Anderen ein Charakterbild seiner ganzen wirklichen Persönlichkeit zu erschliessen, in welchem die fragmentarischen Züge, welche durch sein Wirken in die Wahrnehmung getreten sind, eine selbständige Deutung, Verknüpfung und Ergänzung aus der nachbildenden Anschauung des Betrachters erhalten. Auch Ritschl selbst verfährt nicht anders, wenn er von Absichten, Motiven, Stimmungen und Gefühlen Jesu redet, welche nie Gegenstand der Wahrnehmung gewesen sein können, weil sie nur dem inneren Seelenleben angehören, welche also nur wir, beziehungsweise die ersten Erzähler, zur Erklärung der wahrgenommenen Eindrücke seines Wirkens hinzudachten. So wenig natürlich dieses Verfahren an sich zu tadeln ist, so wünschenswerth wäre es doch, dass sich Ritschl dieser Thatsache auch klar bewusst wäre, dass er hierbei den Bereich des wahrgenommenen Wirkens Jesu überschreitet und ein Nichtwahrnehmbares, einen bestimmten Inhalt des inneren Seelenlebens Jesu frei hinzudenkt. Eine derartige erkenntnisstheoretische Besonnenheit, welche sich überall des Unterschiedes und Zusammenseins von empirischen und idealen Elementen unserer Erkenntniss klar bewusst bleibt, würde vor der dogmatistischen Verwirrung bewahren, welche auf diesem Gebiete so weit verbreitet und nicht am wenigsten auch bei Ritschl zu bemerken ist, dass man nämlich objective Wirkungen, welche aus dem Leben Jesu unter der göttlichen Leitung der Weltgeschichte entsprungen

sind, ohne Weiteres mit subjectiven Absichten und Zwecken Jesu selbst verwechselt und ihm dadurch Gedanken leiht, von welchen geschichtlich mindestens nicht erweisbar ist, dass er sie wirklich gehabt habe. Freilich kann man sagen, die Aufgabe des Dogmatikers sei es ja nicht, Geschichte zu schreiben, sondern den ewigen idealen Kern aus der geschichtlichen Erscheinung Jesu in der Weise hervorzuheben, dass er Gegenstand der frommen Betrachtung und gläubigen Aneignung Seitens der christlichen Gemeinde zu werden vermag. Ich kann das zugeben; nur möchte ich dann auch an eine hieraus nothwendige Folgerung, die doch so gar selten erkannt und befolgt wird, erinnern: dass der Dogmatiker sich des überwiegend idealen Gehaltes des von ihm als Glaubensgegenstand entworfenen Christusbildes bewusst bleiben, dasselbe nicht ohne Weiteres für baare geschichtliche Wirklichkeit ausgeben, am allerwenigsten aber sich erlauben sollte, sein Christusbild für das allein berechtigte zu erklären und anderen dogmatischen Constructionen, die im Grunde aus demselben Motiv entsprungen sind, aber anderen Glaubensrichtungen entsprechen, ihr Recht abzusprechen! Die wahre Kritik macht überall bescheiden und duldsam, wogegen der unduldsame Dogmatismus das unfehlbare Zeichen der Unkritik, also der erkenntnisstheoretischen Naivität oder Confusion zu sein pflegt!

In R. und V. III, S. 21 (3. Aufl.) heisst es: „Wir wissen nichts von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben' des Geistes über oder hinter den Functionen desselben, in denen er thätig, lebendig und als eigenthümliche Werthgrösse sich gegenwärtig ist.“ Ich will zu Ritschl's Gunsten annehmen, dass er, als er diesen Satz als Trumpf gegen alle „Mystik“ ausspielte, keine Ahnung von der radikalen Tragweite desselben hatte. Giebt es kein Ansich der Seele als selbständigen und beharrlichen Grund ihrer wechselnden Functionen, dann haben in der That die Positivisten Recht, nach welchen unser Ich nichts Anderes ist als der fortrückende Punkt, in welchem sich jeweils eine fliessende Gruppe von Erscheinungen kreuzt und eine

momentane scheinbare Einheit erzeugt, die aber im nächsten Augenblick schon wieder eine andere ist. Der Begriff eines Ansich- und Fürsichseins und einer Substantialität der Seele wird in diesen Kreisen mit ganz derselben souveränen Verachtung als Ueberlebsel einer veralteten Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den Winkel geworfen, wie von Ritschl und seinen Schülern; es ist mir auch kein Zweifel darüber, dass diese Uebereinstimmung mit dem äussersten philosophischen Fortschritt unserer Zeit (keineswegs mit Lotze, der gerade das Gegentheil hierüber lehrte) nicht wenig zur Steigerung des lebhaften Selbstgefühls dieser Schule beiträgt. Gleichwohl kann ich sie um diese Bundesgenossenschaft nicht eben beneiden. Denn so vornehm wissenschaftlich sich jene Theorie anhört, so hat sie eben doch bei nüchterner Betrachtung ihre sehr bedenklichen Schwierigkeiten. Sie erklärt die Einheit des Ich für Schein und nur die Vielheit der Functionen für das Wirkliche; aber wie es auch nur zu diesem Scheine kommen könnte, wie das thatsächliche Bewusstsein einer Identität des Ich, wie die Continuität des Bewusstseins, wie Erinnerung von einem Tag zum andern möglich sein soll, wenn es nur wechselnde Functionen und nicht eine beharrliche Einheit in uns gäbe, aus der sie hervor- und in die sie wieder zurückgehen, ihre Ergebnisse darin niederlegend: das ist und bleibt hierbei völlig unbegreiflich. Ritschl redet oft und nachdrücklich von unserer Bestimmung zu einem geschlossenen Ganzen, einem selbständigen sittlichen Charakter, der sich den veränderlichen Eindrücken der Welt gegenüber in seiner überlegenen Höhe behaupte. Sehr schön! aber ich erlaube mir die Frage: wo bleibt denn die Möglichkeit eines solchen Charakters, wenn unser Sein nichts Anderes wäre als der stets veränderliche Fluss der Bewusstseins-Thätigkeiten und -Erscheinungen, wenn hinter diesem Vielen und Wechselnden nicht ein seiendes Eines als der Grund der Bewusstseinseinheit und als die ordnende und beherrschende Macht im wogenden Chaos der Erscheinungen des Bewusstseins vorauszusetzen wäre? Und die individuelle Eigenthümlichkeit der Charaktere, die

doch gewiss nicht bloss (wie Ritschl freilich anzunehmen scheint) durch die bewussten Handlungen im Verlaufe des Lebens erworben ist, woher soll sie sich denn erklären, wenn nicht aus einer ursprünglichen keimartigen Anlage, die dann nirgends anderswo liegen kann als eben in dem vorbewussten (transscendentalen) Grund der ganzen persönlichen Lebensentwicklung, also im Ansich der Seele? Endlich möchte ich den theologischen Genossen der positivistischen Psychologen doch auch noch die Frage zur ernsthaften Erwägung anheimgeben, ob denn eine Seelenlehre, welche ohne Seele auskommen will, die Unsterblichkeit der Seele festhalten könnte? Wie soll im Tode, bei der Aufhebung der leiblich bedingten Functionen der Seele, diese selbst sich behaupten, wenn sie nicht wirklich ein substantielles Selbst, ein von allen seinen Thätigkeiten sich unterscheidendes an- und fürsichseiendes Subject *ist*? Wissen wir wirklich, wie Ritschl behauptet, nichts von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Functionen desselben, ja ist die Annahme eines solchen, wie er a. a. O. weiter sagt, sogar ein undenkbarer Widerspruch, also unmöglich, so würde *ich* wenigstens nicht verstehen, wie dann die Annahme der Unsterblichkeit noch möglich bleiben könnte. Es mag wohl sein, dass Ritschl diese negative Consequenz nicht gezogen wissen *will*; aber das ändert an der logischen Nothwendigkeit dieser Consequenz aus seinen Prämissen gar nichts.

Wenn jede Erkenntnisstheorie an den Consequenzen, welche sie für die einzelnen Wissensgebiete nach sich zieht, ihre Brauchbarkeit für die Wissenschaft zu erproben hat, so hat sich uns aus dem Bisherigen ergeben, dass die Ritschl'sche Erkenntnisstheorie, weit entfernt, für eine bessere Theologie der Zukunft grundlegend zu sein, vielmehr *für jede Theologie grundstürzend* ist, weil sie zur Auflösung der Realität der übersinnlichen Objecte nach der Weise des positivistischen Phänomenalismus führen müsste, *wenn* mit ihren logisch nothwendigen Consequenzen Ernst gemacht würde. Dass dieses in Ritschl's Theologie aller-

dings nicht geschieht, kommt ihrer praktischen Brauchbarkeit eben so sehr zu statten, wie es ihren wissenschaftlichen Werth, der von der Consequenz der Durchführung der Principien bedingt ist, offenbar in Frage stellt.

II.

Das Verhältniss von Religion und theoretischem Erkennen hatte Ritschl in der 1. Aufl. seines Werkes „Rechtfertigung und Versöhnung" (III, 170 ff.) in folgender Weise bestimmt. Die Religion ist Weltanschauung unter der Idee Gottes und Selbstbeurtheilung aus der Abhängigkeit von Gott im Verhältniss zur Welt. Sie bedient sich der drei elementaren Functionen des Vorstellens, Fühlens, Wollens. In der vorstellenden Function bildet sie eine Weltanschauung oder einen Zusammenhang objectiver Vorstellungen über Erscheinungen in der Natur und Menschengeschichte, welche durch ihre Verknüpfung mit dem Gedanken Gottes auf einen eigenthümlichen Werth bestimmt werden. Das Eigenthümliche der religiösen Weltanschauung ist, dass sie auf die Vorstellung von einem Ganzen angelegt ist. Ueberall zieht die wenn auch noch so undeutlich gewordene Vorstellung von der göttlichen Einheit eine Vorstellung von der Ganzheit der Welt, von der Geschlossenheit der Naturerscheinungen nach sich, in welcher das göttliche Wesen lebt oder über welche dasselbe herrscht. Die Vorstellung von der Welt als der Einheit und als dem Ganzen drückt überall, wo sie zu Stande kommt, einen Erwerb des religiösen Erkennens aus, da sie durch die eigentliche Erfahrung und Beobachtung überhaupt nicht erreichbar ist. Hingegen das theoretische Erkennen in der Philosophie und in den einzelnen Wissenschaften richtet sich auf die allgemeinen Gesetze des Erkennens und des Daseins von Natur und Geist. Mit der Absicht des wissenschaftlichen Erkennens ist nicht die Gewähr verbunden, dass es mit seinen Mitteln der Erfahrung und Beobachtung und der gesetzlichen Ordnung der Beobachtungen das höchste allgemeine Gesetz des Daseins finde, von welchem aus die abgestuften Ordnungen der Dinge als

ein Ganzes zu begreifen wären. Wäre dieser Erfolg möglich und in jedem Falle nothwendig, so oft man in der Philosophie darauf ausgegangen ist, so würde auch die Collision der Wissenschaft mit der Religion unvermeidlich sein. Aber in dem Anspruch der Philosophen, mit ihren Mitteln eine Gesammtweltanschauung zu bilden, verräth sich vielmehr ein Trieb der Religion, welchen sie von ihrem Interesse methodischen Erkennens unterscheiden müssten. Die Collision zwischen Religion und Wissenschaft ist daher an sich nicht nothwendig; sie wird vermieden, wo die Philosophen sich des für sie unberechtigten Anspruchs auf eine Gesammtweltanschauung enthalten; sie tritt aber ein, wo sie auf eine solche ausgehen und damit in das Gebiet der Religion übergreifen. Diese Beurtheilung soll so ausnahmslos auf alle philosophischen Weltanschauungen anzuwenden sein, dass Ritschl sogar von der materialistischen Theorie meint, es walte in ihr ein verirrter, über sich selbst unklarer religiöser Trieb.

Erwägt man die Unwahrscheinlichkeit dieser Behauptung auf der einen Seite, die Unmöglichkeit andererseits, bei den polydämonistischen und polytheistischen Religionen von einem Ganzen der Weltanschauung zu reden, so wird man zugestehen müssen, dass diese Ansicht vom Verhältniss der Religion und Philosophie erzwungen, erfahrungswidrig und unhaltbar ist. Ueberdies wäre es doch ein recht sonderbarer Friedensvertrag, der auf die Bedingung gegründet würde, dass die Philosophen auf die Bildung einer Gesammtweltansicht verzichten und diese ausschliesslich der Religion, beziehungsweise ihren lehrhaften Vertretern, den theologischen Dogmatikern, anheimstellen sollten. Die ganze Geschichte der Philosophie, abgesehen etwa vom Mittelalter, wo es eben keine selbständige, also keine wirkliche Philosophie gab, legt dagegen lauten Protest ein.

Ritschl selbst scheint denn auch das Ungenügende seiner früheren Ansicht gefühlt zu haben, denn in der zweiten und dritten Auflage giebt er eine wesentlich andere Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie Hier wird zugestanden, dass beide darum collidiren können,

weil sie auf denselben Gegenstand gerichtet seien, nämlich die Welt. Man könne nun nicht bei der friedlichen Entscheidung sich beruhigen, dass das christliche (auf dieses wird die Frage jetzt absichtlich eingeschränkt) Erkennen die Welt als Ganzes begreife, das philosophische aber die allgemeinen Gesetze der Natur und des Geistes feststelle. „Denn jede Philosophie verbindet mit dieser Aufgabe auch die Absicht, das Weltganze in einem obersten Gesetz zu begreifen. Und ein oberstes Gesetz ist auch für die christliche Erkenntniss die Form, in der die Welt als Ganzes unter Gott begriffen wird. Auch der Gedanke von Gott, welcher der Religion zusteht, wird in jeder nicht materialistischen Philosophie in irgend einer Form verwendet" (III, 194, 3. Aufl.). Nicht in dem Gegenstand, sondern im Gebiet des Subjects soll also jetzt die Entscheidung zwischen den beiden Arten des Erkennens gefunden werden. Ohne Zweifel war damit ein richtigerer Weg zur Lösung der vorliegenden Frage beschritten, als in der ersten Auflage. Sehen wir zu, ob die neue Lösung befriedigend gelungen ist.

In theilweisem Anschluss an Lotze führt Ritschl jetzt aus, dass aus den Empfindungen zweierlei Functionen hervorgehen: einerseits die Gefühle von Lust und Unlust, welche den Werth der Empfindung für das Ich, seine Förderung oder Hemmung, ausdrücken, worauf die Werthurtheile beruhen; andererseits die Vorstellung von der Ursache der Empfindungen, die Beurtheilung der Beziehung der verschiedenen Ursachen zu einander und zuletzt die wissenschaftliche Erkenntniss der Ordnung der Dinge. Aber diese beiden Functionen seien immer gleichzeitig in Bewegung und auch immer in irgend einem Masse auf einander bezogen. Auch das Erkennen der Dinge werde durch's Gefühl nicht bloss begleitet, sondern auch geleitet, denn das Interesse am Erkennen, welches das Motiv der Aufmerksamkeit bilde, sei ja ein Gefühl. Werthurtheile seien also bei jeder zusammenhängenden Welterkenntniss massgebend, möge dieselbe auch in der objectivsten Weise durchgeführt werden. Man dürfe daher den Unterschied nicht darin suchen, dass das religiöse Erkennen in Werthurtheilen be-

stehe, während das philosophische uninteressirt sei. Sondern man habe zu unterscheiden zwischen den bloss begleitenden Werthurtheilen, welche in allem theoretischen Erkennen wirksam seien, und den selbständigen Werthurtheilen. Diese wieder zerfallen in die beiden Classen der sittlichen und der religiösen Werthurtheile. Erstere seien alle Erkenntnisse sittlicher Zwecke und Zweckwidrigkeiten, sofern sie moralische Lust oder Unlust erregen, beziehungsweise den Willen zur Aneignung von Gütern oder zur Abwehr des Gegentheils in Bewegung setzen. Auf diese sittlichen Urtheile sei aber die Religion darum nicht zurückzuführen, weil es Religion gebe, die ohne Beziehung auf sittliche Lebensordnung verlaufe, welche letztere sich erst auf den höheren Stufen mit der Religion verknüpfe. „Das religiöse Erkennen bewegt sich in selbständigen Werthurtheilen, welche sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen und Gefühle von Lust und Unlust hervorrufen, in denen der Mensch entweder seine durch Gottes Hilfe bewirkte Herrschaft über die Welt geniesst oder die Hilfe Gottes zu jenem Zweck schmerzlich entbehrt.“ Religion und wissenschaftliches Erkennen verhalten sich hiernach so, dass erstere in selbständigen Werthurtheilen besteht, indem sie sich auf das Verhältniss der von Gott verbürgten und vom Menschen erstrebten Seligkeit zum Ganzen der Welt richtet, das wissenschaftliche Erkennen hingegen zwar auch von Werthurtheilen begleitet wird, aber auf die Gesetze der Natur und des Geistes gerichtet ist und die Beobachtung derselben gemäss den erkannten Gesetzen des menschlichen Erkennens selbst vornimmt.

Dass mit dieser neuen Verhältnissbestimmung die frühere der ersten Auflage doch auch wieder im weiteren Verlauf der Erörterung verknüpft wird, dient nicht zur Förderung der Sache, sondern führt zu Widersprüchen. Denn ein solcher ist es offenbar, wenn auch jetzt wieder der Anspruch der Philosophie, eine Weltanschauung als Ganzes in ihrer Weise zu produciren, verworfen und darin eine unzulässige Vermischung mit religiösen Antrieben gefunden wird, nachdem doch wenige Seiten vorher zu-

gestanden worden war, dass auch das philosophische Erkennen auf denselben Gegenstand wie das religiöse, nämlich die Welt, gerichtet sei und die Aufgabe habe, das Weltganze in einem obersten Gesetz zu begreifen, dass also der Unterschied nicht im Object, sondern in der verschiedenen Stellung des Subjects zu demselben liege. Abgesehen jedoch von dieser Verwirrung, welche durch Vermengung der früheren mit der späteren Darstellung angerichtet wird, muss zugestanden werden, dass diese letztere ungleich tiefer in den Kern der Frage eingedrungen ist. Gleichwohl unterliegt auch sie gewichtigen Bedenken, so sehr, dass man fast sagen könnte, der Fortschritt in der formalen Klärung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft sei allzu theuer erkauft durch die gesteigerte Einseitigkeit, den verschärften Subjectivismus in der Fassung des Religionsbegriffes selbst.

Dass es der Religion nicht um ein Wissen von den gesetzmässigen Beziehungen der Dinge zu einander zu thun ist, sondern um die praktische Lebensbeziehung des Menschen zu Gott und zur Welt, um die richtige Stellung seines Herzens zum weltregierenden Willen, das ist die zweifellose Wahrheit an den Sätzen Ritschl's, eine Wahrheit, die zwar auch von den meisten anderen Theologen seit Schleiermacher mit mehr oder weniger Bestimmtheit gelehrt worden ist, deren energische Betonung aber immerhin Ritschl als Verdienst angerechnet werden mag. Nur fragt sich, ob er des Guten nicht doch vielleicht zu viel gethan und dadurch wesentliche Interessen des religiösen Bewusstseins empfindlich verletzt habe? Wenn ich dieses behaupte, so kann ich zur Begründung von einem Satze Ritschl's selbst ausgehen. Er sagt, dass die Functionen des fühlenden und des erkennenden Geistes immer gleichzeitig in Bewegung und auch immer in irgend einem Masse auf einander bezogen seien, wenn auch in umgekehrter Stärke der Deutlichkeit. Ich kann diesen Satz gelten lassen, finde aber, dass Ritschl's Anwendung desselben theils nicht richtig, theils nicht vollständig ist.

Nicht richtig. Denn wenn er sagt, dass auch das theoretische Erkennen nicht uninteressirt sei, sondern durch's Gefühl nicht bloss begleitet, sondern auch geleitet werde, da ja die Bemühung um das Erkennen ein Gefühl vom Werth des Erkennens voraussetze: so sind dabei ganz verschiedenartige Gesichtspunkte mit einander confundirt. Natürlich ist jede Thätigkeit und so auch die des Erkennens von einem Interesse an derselben, d. h. einem Gefühl ihres Werthes begleitet; dieses Gefühl bildet eben das Motiv des Entschlusses zur Vollziehung dieser Thätigkeit überhaupt. Keineswegs aber kann dieses Gefühl die leitende Regel für die Art und Weise der Vollziehung des Erkennens abgeben, sondern diese Regel kann nur in den Gesetzen des erkennenden Geistes als solchen mit Absehung von allen Gefühlsmotiven liegen. Das theoretische Erkennen ist überall gerade nur insoweit ein „wahres", seinem Erkenntnisszweck entsprechendes, als es nur durch die Natur der Sache, des zu erkennenden Objects und seiner gesetzmässigen Beziehung zum erkennenden Subject, nicht aber durch irgend welche Rücksichten subjectiver Interessen, nicht durch den Werth bestimmter Vorstellungen für die Gefühlszustände des betreffenden Subjects, geleitet wird, d. h. als es „uninteressirt" ist. Wenn z. B. ein Geschichtsforscher, statt die Dinge objectiv, wie sie waren, darzustellen, sich leiten lässt durch den Werth, den eine gewisse Darstellung für ihn selbst oder für seine Kirche oder für seine staatliche Partei haben mag, so nennt man eine solche interessirte Geschichtsdarstellung überall eine unwissenschaftliche Entstellung und Verfälschung der geschichtlichen Wahrheit. Wenn aber eine derartige Geschichtsfälschung, wie z. B. die Janssen's, unseren protestantischen Wahrheitssinn empört, so sollten wir, meine ich, uns doch gewiss recht sehr davor hüten, ihre Principien dadurch zu legitimiren, dass wir das theoretische Erkennen grundsätzlich der Leitung des interessirten Gefühls oder — wie Ritschl's Schildknappe Herrmann es noch drastischer ausdrückte — des Affects, der Leidenschaft unterworfen sein lassen. Ich kann mir diesen seltsamen Eifer für den

„interessirten“ Charakter alles Erkennens, welcher dem Geist der deutschen und protestantischen Wissenschaft so ferne wie nur möglich steht, bloss erklären aus einem vielleicht halb unbewussten Wunsch, die „objective Wahrheit“, diese für das Gefühl so unbequeme Macht, ganz aus der Welt zu schaffen, um dadurch freie Bahn zu gewinnen für die Alleinherrschaft der subjectiven Wahrheit der Gefühle und ihrer Werthurtheile: „Stat pro ratione voluntas!“ — Ganz einen anderen Sinn hat es hingegen, wenn Lotze darauf hinwies, dass auch im wissenschaftlichen Erkennen das Gefühl für objective, in den Gegenständen selbst liegende Werthe, z. B. für harmonische Verhältnisse, für zweckmässige Gesetze und ideale Formen, mitwirke. Das ist unleugbar richtig und eine sehr bedeutsame Bemerkung. Ein derartiges Gefühl hat gewiss gerade die genialen Forscher oftmals geleitet als eine intuitive Antecipation der nachher erst durch diskursives Denken gefundenen Wahrheit. Es ist der Gedanke, welchen Schiller, etwas stark generalisirend, in den Worten ausgedrückt hat: „Nur durch das Morgenroth des Schönen dringst du in der Erkenntniss Land. Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen, die alternde Vernunft erfand, lag im Symbol des Schönen und des Grossen voraus geoffenbart dem kindischen Verstand.“ Die Geschichte des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft (Philosophie) kann diesen Satz bestätigen. In diesem Sinn also ist es durchaus richtig, dass das Gefühl mit seinen Werthurtheilen und Intuitionen auch für das theoretische Erkennen von Bedeutung ist. Aber Jeder sieht, dass dieses gar nichts gemein hat mit jenem Gerede von der pathologischen Interessirtheit alles Erkennens.

Während also Ritschl von dem an sich ganz richtigen Satz, dass Fühlen und Erkennen immer irgendwie auf einander bezogen seien, nach der einen Seite eine verfehlte Anwendung machte, hat er ihn nach der anderen Seite anzuwenden ganz versäumt. Aus jenem Satze musste offenbar Beides gefolgert werden: nicht bloss, dass beim theoretischen Erkennen Gefühle und Werthurtheile mitwirken, sondern auch, dass bei den Gefühlen und Werthurtheilen

der Religion ein Erkennen objectiver Wahrheit irgend wie mit betheiligt sei. Dann wäre aber die Behauptung nicht mehr zu halten, dass die Religion sich nur in selbständigen Werthurtheilen bewege, d. h. in solchen Vorstellungen, deren Werth einzig und allein auf den Lustgefühlen, die sie uns erregen, beruhe. Die subjectiven Gefühlswerthe enthalten nicht die geringste Gewähr für irgend welchen objectiven Erkenntnisswerth, d. h. für die Wahrheit des Vorgestellten. Illusionen und phantastische Vorstellungen können für Erregung von Lustgefühlen sehr werthvoll, wahre Vorstellungen dagegen für diesen Zweck sehr unnütz sein. Wäre also die Religion nur das, als was Ritschl sie in den späteren Auflagen beschreibt, so stände der Theolog den philosophischen Positivisten von der Art A. Lange's, Laas u. A. völlig wehrlos gegenüber, welche bekanntlich alle religiösen Vorstellungen für praktisch zwar ganz nützlich und werthvoll, im Uebrigen aber für grundlose Einbildungen erklären. Aber nicht bloss wegen seiner möglichen bedenklichen Consequenzen ist dieser Ritschl'sche Religionsbegriff zu beanstanden, sondern auch schon aus dem einfachen Grunde, weil er der Erfahrung nicht entspricht. Dem religiösen Menschen sind seine Vorstellungen freilich werthvoll für sein Gefühl, aber doch nur unter der Voraussetzung, dass er auch von ihrer Wahrheit überzeugt ist; als blosse Erzeugnisse seiner idealisirenden Einbildungskraft würden sie ihm jeden ernstlichen Werth verlieren. Auch hat der Mensch Religion nicht etwa bloss darum, weil er sie bedarf zu seiner Selbstbehauptung als Persönlichkeit gegenüber der Natur, woraus folgen würde, dass sie ihm im selben Masse überflüssig werden müsste, in welchem es ihm mittelst der Culturfortschritte gelänge, seine Selbstbehauptung gegen die Natur auch ohne die religiöse „Ergänzung“ durchzusetzen; wie ja Strauss in dem bekannten Vergleich der Religion mit den amerikanischen Rothhäuten dieses Schicksal des Aussterbens aus Mangel an Bedürfniss ihr in Aussicht gestellt hat. Aber so ist's in Wahrheit nicht, sondern der Mensch hat Religion darum, weil sie zuerst ihn hat. Er ist keineswegs der freie Erzeuger des religiösen

Verhältnisses als eines blossen Mittels für seine Zwecke, sondern er fühlt sich gebunden an die höhere Macht, die er anzuerkennen nicht umhin kann, gleichviel, ob diese Gebundenheit für sein Gefühl werthvoll oder auch — wie beim trotzigen oder schuldbewussten Sünder — peinvoll sei. Das ist die allgemeinste und festeste Thatsache der religiösen Erfahrung, darum ist jeder Religionsbegriff, der davon absieht, principiell verfehlt. Ritschl hatte in der ersten Auflage die Abhängigkeit von Gott noch in den Mittelpunkt des Religionsbegriffs gestellt; dass er sie jetzt gestrichen und Alles nur auf Werthurtheile zurückgeführt hat, muss ich als bedauerliche Verschlimmerung beurtheilen.

Uebrigens ist „Abhängigkeit" noch nicht der völlig zutreffende Ausdruck, weil es sehr verschiedene Abhängigkeitsgefühle giebt, auch ganz irreligiöse, wie das fatalistische. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl muss vielmehr bestimmter bezeichnet werden als Gefühl der unbedingten Gebundenheit des eigenen Lebens an den und durch den weltbeherrschenden Willen („Hoc vinculo pietatis obstricti Deo religati sumus" Lactantius). In diesem Gefühl, das sich wohl als eines der ursprünglichsten Gefühle unserer Natur nachweisen liesse, liegt unmittelbar auch die Gewissheit der Realität des religiösen Objects. Denn ebenso wie in jedem empfundenen Eindruck sich uns unmittelbar und unwillkürlich die Realität eines ihn verursachenden Objects aufdrängt, ebenso ist auch in dem religiösen Gefühl unbedingter Gebundenheit zugleich die Gewissheit eines unbedingt bindenden Willens oder des religiösen Objects mitgegeben, gleichviel in welchen Formen sich dasselbe der Anschauung des kindlichen Sinnes anfangs darstellen möge. Die Gewissheit der Realität der Aussenwelt als Grundes unserer sinnlichen Empfindungen und die Gewissheit der Realität Gottes als Grundes unseres religiösen Gebundenheitsgefühls beruhen auf ganz demselben Erkenntnissgesetz und haben denselben Erkenntnisswerth zu beanspruchen. Damit ist von vornherein der Religion ihr Anspruch auf einen auch für die theoretische Erkenntniss gültigen oder objectiven Wahrheitsgehalt gewährleistet und ist sie vor dem sonst

drohenden Schicksal gesichert, in das Altenstübchen der idealen Gefühle und Werthurtheile verbannt zu werden, während das Reich der Wirklichkeit dem Unglauben überlassen würde.

Und nicht bloss der Zusammenhang zwischen religiösem Gefühl und theoretischem Erkennen ist damit wurzelhaft gesichert, sondern auch der nicht minder wichtige Zusammenhang zwischen religiösem und sittlichem Bewusstsein. Wenn Ritschl in den späteren Auflagen seines Hauptwerkes unter dem Einfluss seiner Schüler dazu fortgeschritten ist, die Ursprünglichkeit des Zusammenhanges von Religion und Sittlichkeit zu leugnen, die letztere erst auf späteren Stufen zur ersteren hinzutreten zu lassen, und das Gewissen des Menschen als den blossen Niederschlag der empirisch gebildeten Werthurtheile der jeweiligen Gesellschaft zu erklären: so kann ich hierin nur eine bedauerliche Verflachung seiner früheren besseren Ansichten erkennen. Geschichte und tägliche Erfahrung bezeugen es tausendfach, dass eben das religiöse Gebundenheitsgefühl der tiefste Grund und festeste Halt auch für alles Rechts- und Sittlichkeitsgefühl der Einzelnen und der Gesellschaft ist. Löst man dieses naturwüchsige Band auf, macht man einerseits die religiösen Vorstellungen zu eudämonistischen Werthurtheilen und andererseits die Pflichtbegriffe zu Erzeugnissen des historisch-socialen Utilitarismus, dann ist zu befürchten, dass eine derartig aufgeklärt gewordene Gesellschaft einem Chaos entgegentreibe, gegen dessen wilde Wogen zuletzt auch die künstlichen Gespinnste einer halb skeptischen, halb kirchlich-positiven Theologie kaum mehr eine dauerhafte Schutzwehr zu bilden vermöchten!

III.

In der ersten Auflage seines Hauptwerkes (III, 184) hatte Ritschl die Frage aufgestellt: „Unter welchen Bedingungen kann und muss die Idee Gottes auch vom theoretischen Erkennen adoptirt, d. h. als ein Gedanke geltend gemacht werden, welcher das oberste Weltgesetz ausdrückt?“ Er betrachtete also damals noch die Nachweisung

der theoretischen Erkennbarkeit der Gottesidee als eine mögliche und nothwendige Aufgabe der Theologie. Er unterzog zu diesem Zweck zunächst die sogenannten kosmologischen und teleologischen Beweise einer Kritik, deren Ergebniss ablehnend lautete, und zwar deswegen, weil der Begriff der Naturwelt als eines Ganzen nicht dem theoretischen Erkennen, sondern der Religion angehöre und daher dieser Beweis nur eine Reflexion des Inhabers der christlichen Weltanschauung auf ihren Zusammenhang in sich und kein nothwendiger Erwerb des theoretischen Erkennens wäre; ein Satz, der allerdings aus jener Prämisse richtig folgen würde, der aber hinfällig wird, wenn dieselbe als irrig erkannt ist, wie von Ritschl selbst (nach III, S. 194, 3. Aufl.) geschah. Gleichwohl blieb er auch dann bei der Ablehnung jener Beweise und motivirte sie jetzt durch einige neue Gründe, auf welche ich unten noch zurückkommen werde. Zunächst will ich mich bei diesem untergeordneten Punkt nicht länger aufhalten, sondern auf die Hauptdifferenz zwischen der ersten und den späteren Auflagen hinweisen.

In jener wird der von Kant in der „Kritik der Urtheilskraft“ gegebene Beweis für das Dasein Gottes gebilligt, weil er den Bedingungen entspreche, unter welchen die Gottesidee als wissenschaftlich nothwendiger Gedanke erwiesen werden könne. Denn die Gottesidee erfahre dabei keine Verkürzung, da Gott ausdrücklich als verständiger und moralischer Urheber und Leiter der Welt anerkannt werde; ferner sei dieser Beweis nicht bloss eine geordnete Reflexion innerhalb der christlichen Weltanschauung, da die Kant'sche Schätzung des sittlichen Handelns als Endzwecks der Welt ganz unabhängig von der Autorität Gottes oder rein wissenschaftlich bestimmt werde und nur das Verhältniss dieses Handelns zur Sinnenwelt einer Erklärung bedürfe, welche durch die Adoption der christlichen Gottesidee als eines gesetzlichen Grundes desselben gegeben werde. Freilich habe dann Kant die Geltung dieses Beweises auf eine bloss subjectiv-praktische Glaubensüberzeugung eingeschränkt und ihm theoretische Bedeutung

abgesprochen. Aber diese Einschränkung stehe nicht im Einklang mit der Absicht, in welcher der Beweis unternommen sei, und mit Kant's eigener Beurtheilung des sittlichen Handelns als einer Realität, in welcher der Endzweck der Welt verwirklicht werde. Diese Verwickelung rühre aus gewissen Fehlern der Kant'schen Philosophie, theils aus seiner Ueberschätzung der Sinnenfälligkeit als ausschliesslichen Merkmals der Realität, theils insbesondere auch daher, dass er die praktische Vernunft der theoretischen als eine andere Art entgegensetze. Hiergegen sei geltend zu machen, dass die Erkenntniss der Gesetze unseres Handelns zugleich auch theoretisches Erkennen sei, nämlich Erkenntniss der Gesetze unseres geistigen Lebens, und dass das theoretische Erkennen auch die Aufgabe habe, ein Gesetz des Zusammenseins der beiden verschiedenartigen Systeme von Wirklichkeit, des sinnlichen und des moralischen, zu suchen. Entweder müsse nun die theoretische Erkenntniss auf das Begreifen des Grundes und Gesetzes des Zusammenseins von Natur und Geistesleben völlig verzichten, womit sie dann aber auch auf den Abschluss ihrer selbst als denkender Welterklärung verzichten würde; oder sie müsse zu diesem Zweck (um das Zusammensein von Natur und Geistesleben abschliessend und einheitlich zu erklären) den christlichen Gottesgedanken auch als den Gedanken von wissenschaftlicher Nothwendigkeit anerkennen. Da nun der Verzicht auf systematischen Abschluss des theoretischen Erkennens dessen eigenem Zwecke widersprechen würde, so bleibe nichts übrig, als die christliche Gottesidee auch als wissenschaftlich gültige Wahrheit anzunehmen. Da dieser Beweis nicht bloss eine Reflexion aus der christlichen Weltanschauung auf ihren eigenen Zusammenhang sei, sondern sich auf unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens stütze, welche ausserhalb der religiösen Weltanschauung liegen, so sei also die so begründete Annahme der Gottesidee kein praktischer Glaube, sondern ein Act theoretischer Erkenntniss. Dadurch werde die allgemeine Vernünftigkeit der in der besonderen christlichen Religion geltend

gemachten Weltanschauung bewiesen und dadurch auch die Theologie als Wissenschaft möglich gemacht, wogegen diese unmöglich würde, wenn das theoretische Erkennen auf den Abschluss seines Systems in der Gottesidee verzichten würde (S. 186—192).

In der dritten Auflage (III, 208—214) wird zwar ebenfalls der Kant'sche Beweis nach der „Kritik der Urtheilskraft" den anderen Beweisen als der allein brauchbare entgegengesetzt und wird sodann ebenfalls dessen Beschränkung auf bloss praktische Geltung missbilligt und aus der falschen Abgrenzung der Gebiete der theoretischen und der praktischen Vernunft erklärt; zum Schluss aber wird der Leser durch die völlig unerwartete Wendung überrascht: „Diese Annahme der Gottesidee ist, wie Kant bemerkt, praktischer Glaube und nicht ein Act theoretischer Erkenntniss. Wenn also hierdurch die Vernunftgemässheit des Christenthums erwiesen wird, wird dabei doch vorbehalten, dass die Erkenntniss Gottes in einer vom theoretischen Welterkennen verschiedenen Art von Urtheil verläuft." Also genau das, was in der ersten Auflage den Nerv der ganzen Beweisführung gebildet hatte: dass die Gottesidee sich auf unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens auch ausserhalb der religiösen Weltanschauung stützen und als ein für das theoretische Erkennen zu dessen eigenem Abschluss nothwendiger, und somit als wissenschaftlicher Gedanke von allgemeiner Vernünftigkeit nachweisen lasse, wodurch allein der wissenschaftliche Charakter der Theologie ermöglicht werde: genau das wird in der dritten Auflage ausdrücklich verneint. (Die zweite Auflage hatte sich in den Hauptsätzen noch an die erste angeschlossen, doch schon mit abschwächenden Verklausulirungen in der Richtung auf die jüngste Fassung.)

Woher erklärt sich diese Wendung in einem so fundamentalen Punkt, wie es die Frage nach der Möglichkeit der wissenschaftlichen Begründung der Theologie ist? Ritschl selbst giebt uns den Grund unmissverständlich an, indem er sagt: „Die Theologie ist darauf angewiesen, die

Eigenthümlichkeit des Gedankens Gottes, dass er nur in Werthurtheilen vorgestellt werden darf, zu wahren.“ Darum müssen die theoretischen Begründungen des Gottesgedankens misslingen, „weil ihre vorgeblichen Resultate, auch wenn sie richtig wären, dem christlichen Gedanken von Gott darin ungleich sind, dass sie dessen Werth für die Menschen, insbesondere für sie als Sünder, nicht ausdrücken“. — Während früher ganz richtig erkannt war, dass eine wissenschaftliche und allgemein gültige Begründung des christlichen Gottesglaubens eben davon abhänge, dass sie nicht bloss Reflexion aus der religiösen Weltanschauung auf ihren inneren Zusammenhang sei, sondern sich auf unabhängige und allgemeine Data des menschlichen Geistes stütze, so wird jetzt im Gegentheil dem theoretischen Beweisverfahren gerade das zum Vorwurf gemacht, dass es nicht in christlichen Werthurtheilen verlaufe, dass es nicht bloss praktischer Glaube, sondern selbständige theoretische Erkenntniss sein wolle. So zieht also die Darstellung der dritten Auflage aus dem schon in der zweiten Auflage eingeführten subjectivistischen Religionsbegriff vollends die Consequenz auch für die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion oder für die Theologie: auch sie darf den Bereich der Werthurtheile, d. h. der bloss subjectiven Wahrheit nicht überschreiten und muss auf jeden Versuch, die Wahrheit der christlichen Weltanschauung in objectiver, für den erkennenden Geist als solchen und allgemein gültiger Weise zu begründen, grundsätzlich verzichten. Wenn nun gleichwohl Ritschl auch unter solchen Voraussetzungen den Anspruch, Wissenschaft zu sein, für die Theologie noch aufrecht zu erhalten sucht (freilich thut er das III, 214 f. nur in sehr gewundener und geschraubter Ausdrucksweise), so ist er an sein eigenes Urtheil in der ersten Auflage zu erinnern, wo er gesagt hatte (III, 191), dass die Verzichtleistung auf den systematischen Abschluss des theoretischen Erkennens zwar die praktische Gültigkeit der religiösen Weltanschauung zugestehen (nicht aufheben), hingegen jede wissenschaftliche Erkenntniss der Religion, also die Theologie,

unmöglich machen würde. Die zweite (von mir unterstrichene) Satzhälfte ist, obgleich sie durch den Zusammenhang durchaus gefordert war, in der zweiten und dritten Auflage ausgefallen, natürlich, weil sie eine zu deutliche Selbstverurtheilung des jetzigen Standpunktes enthalten würde. Die zweite Auflage nimmt diesen Standpunkt noch nicht so rückhaltslos ein, sie verräth doch noch ein Gefühl dafür, dass die ausschliessliche Beschränkung auf praktische Glaubensüberzeugung mit völligem Verzicht auf theoretische Beweisführung für die Theologie, sofern sie Wissenschaft sein will, doch nicht genüge. Es heisst hier (III, 210 f.): „Nun könnte man meinen, der geführte Beweis sei hinfällig, indem er nur die sachliche Zusammengehörigkeit zwischen der bezeichneten Schätzung des geistigen und sittlichen Lebens und der christlichen Religion nachwiese. Dieses träfe zusammen mit dem Ausspruch Christi Joh. 7, 17. Allein der vorgetragene Beweis hat doch nicht bloss die Zusammengehörigkeit der christlichen Religion mit jener praktischen Lebensansicht, sondern zugleich die theoretische Erkenntniss erreicht, dass dadurch das Weltproblem gelöst wird." Hier wird also zwischen der praktischen Lebensansicht und der theoretischen Erkenntniss (der Wahrheit der Gottesidee) ausdrücklich noch unterschieden und die letztere als ein Ergebniss des Beweises bezeichnet, welches, indem es die Lösung des Weltproblems ermögliche, für den denkenden Geist als solchen Geltung beanspruchen könne. „Dadurch wird die Vernunftgemässheit der Weltanschauung des Christenthums bewiesen. Unter dieser Bedingung ist die genaue, deutliche und vollständige Darstellung derselben, also die Theologie, in jeder Beziehung eine Wissenschaft." Eben diese von der zweiten Auflage noch festgehaltene „Bedingung" ist nun aber in der dritten Auflage aufgegeben, da nach ihr der Beweis „nicht einen theoretischen oder im Sinne des allgemeinen Welterkennens vernünftigen Gedanken" enthält und enthalten soll, sondern nur „praktischen Glauben, Werthurtheile".

Vergleicht man also die verschiedenen Fassungen,

welche § 29 des Werkes „Rechtfertigung und Versöhnung“ in den drei Auflagen erhalten hat, so lässt sich deutlich erkennen, dass Ritschl in der fundamentalen Frage der wissenschaftlichen Begründung der Theologie eine Wandlung durchlief, welche man als stetigen Fortschritt in der Richtung des theoretischen Skepticismus wird bezeichnen können. Nun ist dieser zwar allerdings für den religiösen Glauben als solchen nicht direct gefährlich, wird von ihm vielmehr oft als Bundesgenosse gegen die lästigen Verstandesbedenken willkommen geheissen. Aber etwas Anderes ist es mit der wissenschaftlichen Erkenntniss des Glaubens oder der Theologie. Für diese hat der theoretische Skepticismus doch unverkennbar den doppelten Uebelstand zur Folge: 1. dass man sich der Mittel begiebt, um die Vernünftigkeit der religiösen Weltanschauung den Gegnern gegenüber zu vertheidigen, und 2. dass man auch keinen festen Massstab hat zur Beurtheilung des wissenschaftlichen Werthes dogmatischer Sätze, deren Kritik daher immer den Eindruck der subjectiven Willkür macht, welche durch Berufung auf den Gefühlswerth der eigenen Auffassung natürlich nicht gebessert wird, da ja die dogmatischen Gegner sich mit demselben Recht auf ihr Gefühl berufen können. Wo irgend die Entscheidung über das Recht dogmatischer Sätze auf diesen Boden verlegt wird, da tritt an die Stelle ruhiger Auseinandersetzung mit sachlichen Gründen die Geltendmachung persönlicher Motive und damit jener pathologische, gereizte und verletzende Charakter der Polemik, welche an Ritschl und seinen Schülern so unangenehm auffällt. Ich will statt alles Weiteren nur an die völlig unqualificirbare Behandlung meiner Freunde Weiss in Tübingen und Lipsius in Jena durch die Herren Ritschl und Gottschick erinnern, im Vergleich zu welcher es noch als Milde zu betrachten ist, wenn Herr Herrmann, statt auf meine sachliche Kritik seiner Meinungen sachlich zu antworten, mir einfach die wissenschaftliche Competenz absprach. Mit solchen Gegnern zu verhandeln, ist ein unangenehmes und undankbares Geschäft. Ich habe auch bei dieser Arbeit nicht diese Herren

als Leser im Auge, welche mir ja nicht die Fähigkeit zutrauen, ihre Weisheit zu verstehen, geschweige denn sie zu beurtheilen. Meine Absicht ist hier und künftig nur, den noch nicht Befangenen zur Klärung des Urtheils über die Ritschl'sche Theologie zu verhelfen. So viel beiläufig à propos Ritschl'sche „Polemik".

Was nun ferner die Apologetik nach aussen betrifft, so ist zu bemerken, dass Ritschl hierbei mit Gründen operirt, welche er vorher selbst skeptisch entwerthet hatte, und dass er am Gegner Meinungen verwirft, welche er vorher als Kritiker der Gottesbeweise selbst behauptet hatte. In der Polemik gegen Strauss (III, 219, 3. Aufl.) sagt er: „Ein Universum, welches Ursache und Wirkung, Inneres und Aeusseres zugleich ist, wird durch diese Aussagen den Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens entzogen. Es ist nur ein Sprung der Einbildungskraft, wenn die ästhetische Wirkung eines in Natur und Geschichte wahrgenommenen Gesetzes auf unser Gefühl zu dem Satz objectivirt wird, dass jedes erkannte Gesetz der Wirklichkeit eo ipso die Kraft und der zureichende Grund derselben sei; und man braucht sich nicht durch die begleitende Versicherung imponiren zu lassen, dass es ein Merkmal beschränkten Verstandes sei, dem Gesetz den ordnenden Willen vorauszusetzen und von ihm auch die Kraftthätigkeit in den gesetzmässigen Erscheinungen abzuleiten." Ich war von diesem Satz angenehm überrascht, da er genau dasselbe besagt, was ich von jeher für den einfachen und einleuchtenden Sinn des kosmologischen und teleologischen Beweises gehalten hatte. Um so mehr aber wundere ich mich, wie Ritschl wenige Seiten vorher es fertig bringt, diesen Beweis durch eben dieselben Reflexionen zu entwerthen, welche er bei Strauss so energisch zurückweist. Denn S. 205 sagt er: „Das als erste Ursache aller anderen geeignete Ding (sic!) ist nichts Anderes, als die Substanz der Welt, die als Einheit angesetzte Vielheit der Dinge, welche der Vorstellung von Gott unähnlich ist. Denn man muss zwar die Welt als Einheit denken, um die Wechselwirkung zwischen den Dingen zu erklären. Aber

in diesem Sinne ist die Substanz der Welt deutlicher in dem Begriff eines allgemeinen Gesetzes ihres Zusammenhanges, als in dem einer Ursache." Ferner S. 208: „Wenn die aus der Beobachtung der Natur gezogenen Schlüsse auf die Vielheit und Wechselwirkung stofflicher Kräfte als die Ursachen der Naturdinge führen, so meinen Manche berechtigt zu sein, hier einen weiteren Schluss anzuknüpfen, nämlich dass diese Vielheit der Kräfte, weil sie alle als begrenzt (besser: als auf einander bezogen) vorzustellen sind, von einem sie schaffenden und begrenzenden Willen herrührt. Indessen diese Specialisirung des kosmologischen Beweises für Gottes Dasein ist ebenso unrichtig, wie die metaphysische Schulform desselben... In dieser Combination von Naturwissenschaft und Gottesidee ist dieselbe Verwirrung wahrzunehmen, welche die Scholastik begeht, indem sie die Gottesidee als Bestandtheil des metaphysischen Welterkennens behandelt." — Die „Verwirrung" scheint mir hierbei einzig und allein auf Seiten Ritschl's zu liegen, der hier die Ableitung der Kräfte und Gesetze der Welt von einem schaffenden Willen verwirft und als Scholastik verhöhnt, und dann wieder 12 Seiten später erklärt, dass man sich durch die (Strauss'sche) Versicherung nicht imponiren zu lassen brauche, dass es ein Merkmal beschränkten Verstandes sei, den Gesetzen den ordnenden Willen vorauszusetzen und von ihm auch die Kraftthätigkeiten in den gesetzmässigen Erscheinungen abzuleiten! Uebrigens ist es Pflicht der Billigkeit anzuerkennen, dass derartige zwiespältige Redeweise nicht bloss bei Ritschl vorkommt, sondern eine weit verbreitete Sitte in der heutigen Theologie ist: dieselben Argumente, welche man in der Erkenntnisstheorie und Dogmatik mit souveräner Verachtung zum alten Eisen wirft, pflegt man doch allemal für die Zwecke der Apologetik eifrigst wieder hervorzusuchen; wie wenig man dann freilich mit einer solchen in sich selbst gebrochenen und zwiespältigen Apologetik bei der heutigen Welt auszurichten vermag, lehrt die Erfahrung nur zu deutlich.

Wie nun aber meistens der theoretische Skepticismus den historischen Positivismus zur Kehrseite hat, so

lässt sich auch bei Ritschl die interessante Beobachtung machen, wie Hand in Hand mit dem Wachsthum des theoretischen Skepticismus auch der Positivismus immer enger, schroffer, ausschliesslicher wird und sich zuletzt so überstürzt, dass er der Geschichte und dem gesunden Verstande schreiende Gewalt anthut.

In den §§ 35 und 36 wird der Gedanke ausgeführt, dass das Correlat der Liebe Gottes das Reich Gottes als die Verbindung der Menschen zum gemeinsamen Handeln aus Liebe sei, und dass die in diesem Reich zusammengefassten Erscheinungen von menschlichem Handeln aus Liebe, als das Correlat des Selbstzweckes Gottes und als specifische Wirkungen Gottes, die Offenbarung dessen seien, dass Gott die Liebe ist. Aber in der näheren Ausführung dieses Gedankens tritt eine bedeutsame Differenz zwischen der ersten und den späteren Auflagen zu Tage. Dort ist es noch das Menschengeschlecht überhaupt, welches Gott unter dem Gesichtspunkte seiner Bestimmung zum Reich Gottes liebt und dessen Heranbildung zu diesem Zweck den Inhalt der ganzen Geschichte bildet (III, 241 f. 250, 1. Aufl.). Die Vereinigungen der Menschen zu den sittlichen Gemeinschaften der Familie, der Freundschaft, der Volksgenossenschaft, so wird hier gesagt, entstehen immer, wenn auch in abgestufter Weise, aus der Liebe und sind in der Abstufung ihres Umfanges darauf angelegt, durch die gleiche Verbindung unter allen Menschen ohne Berücksichtigung der Volksunterschiede ergänzt zu werden. Freilich zeigt die Geschichte, dass diese Ergänzung nicht so leicht gefunden und zur Ueberzeugung gebracht wird, wie der Fortschritt der Gesinnung bis zum Interesse an der Volksgenossenschaft. In der Vergleichung dieser Stufen sittlicher Gemeinschaft mit der möglichen höchsten liegt aber an sich kein Grund, eine weitere Entfernung zwischen ihr und den Vorstufen als nothwendig zu denken, als zwischen jenen obwaltet. Wie übrigens auch die späte Anerkennung gleicher Verpflichtungen gegen alle Menschen erklärt werden mag, so ist es geschichtliche Thatsache, dass der Gedanke der sittlichen Einheit des Menschen-

geschlechts eine allgemeine Wirkung erst in der christlichen Idee des Reiches Gottes erreicht hat. — Dieses letztere wird sonach in der Darstellung der ersten Auflage als die höchste Stufe sittlicher Gemeinschaft der Menschen gedacht, welche sich von den früheren Stufen nicht weiter entfernt, als diese von einander; es ist nur dem Grad der Ausdehnung nach vollkommener, nicht aber der Art nach wesentlich verschieden, da ja auch die früheren Gemeinschaften aus der Liebe entstehen. Und da nun noch ausdrücklich (III, 250) gesagt wird, dass diese Verbindung von Menschen, wenn sie irgendwo wirklich wird, immer von Gott abhängig und die Erscheinungen von menschlichem Handeln aus Liebe als specifische Wirkungen Gottes und Offenbarungen seiner Liebe zu denken seien, so ergiebt sich hieraus der ganz rationale Gedanke einer allgemeinen göttlichen Offenbarung durch die ganze Menschheitsgeschichte herab, da ja diese nie ohne sittliche Gemeinschaft und Liebe war.

Ganz anders dagegen gestaltet sich die Sache in den späteren Auflagen (III, 266 f., 3. Aufl.). Hier ist jener ganze Passus der ersten Auflage, welcher die vorchristlichen sittlichen Gemeinschaften als gleichartige Vorstufen des christlichen Gottesreiches beschrieb, ausgelassen. Die Liebe Gottes, welche dort sich auf die Heranbildung des ganzen Menschengeschlechts durch seine Gesammtgeschichte zum Reiche Gottes bezog, wird jetzt ausschliesslich auf die historische Christengemeinde beschränkt, welche, indem sie sich zu Christus als ihrem Herrn bekenne, dessen Stellung zu Gott auf sich übertrage. Während es dort hiess: „Gott liebt das Menschengeschlecht unter dem Gesichtspunkt seiner Bestimmung zum Gottesreich“, und während dort alle irgendwo wirklich gewordenen Erscheinungen sittlicher Gemeinschaft und Handelns aus Liebe als immer abhängig von Gott und Offenbarungen seiner Liebe beschrieben wurden, heisst es dagegen jetzt: „Gott ist die Liebe, indem er durch seinen Sohn der von diesem gestifteten Gemeinde sich offenbart, um sie zum Reich Gottes

heranzubilden“ (III, 268) und „alle Liebe von Menschen entspringt nach christlicher Vorstellung aus der Offenbarung Gottes in Christus“ (III, 226).

Zwei Fragen drängen sich hierbei unwillkürlich auf. Wenn Gott sich nur in Christus als Liebe geoffenbart hat und wenn nach Ritschl's Lehre Gottes Wesen nur Liebe und alle seine Offenbarung nur Offenbarung dessen ist, dass er Liebe sei: so folgt nothwendig der Schluss, dass es also vor Christus überhaupt keine Offenbarung Gottes gab. Woher aber, frage ich, hatte dann die ganze vorchristliche Menschheit oder, wenn die Heiden hierbei ausser Betracht bleiben sollten, woher hatte denn Israel seine Religion, seine Gotteserkenntniss? War dieselbe etwa ohne Gott wild gewachsen? Dann wäre ja aber nothwendig auch das aus den Propheten und Psalmen stammende Gottesbewusstsein Jesu nur menschlichen Ursprunges und damit wäre die Offenbarung Gottes in Christus — die einzige, welche Ritschl gelten lassen will — ebenso hinfällig wie alle frühere. Man sieht, wie dieser Positivismus in seiner Ueberstürzung sich selbst den Boden unter den Füssen wegzieht. Wenn ferner alle menschliche Liebe aus der Offenbarung Gottes in Christus entspringt, und wenn alle sittliche Gemeinschaft im Handeln aus Liebe besteht oder aus Liebe entspringt, so folgt nothwendig der Schluss, dass es vor Christus keine sittliche Gemeinschaft der Menschen gab. Woher aber, frage ich, hatte dann die vorchristliche Menschheit alles das, was wir von Recht, Sitte und Sittenlehre bei Heiden und Juden unleugbar vorfinden? Sollte etwa dieses alles nur Erzeugniss der gesellschaftlichen Klugheit und Nützlichkeitsrechnung, also des socialen Egoismus gewesen sein? Damit kämen wir zu einer den Augustinus noch überbietenden Verallgemeinerung seines Satzes, dass die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster, verfeinerte Formen der Selbstsucht seien. Aber Ritschl ist ja doch von der augustinischen Erbsündenlehre soweit entfernt, dass er von einem natürlichen Hang des Bösen im Menschen gar nichts wissen will, sondern im Kinde nur einen noch

unbestimmten Trieb zum Guten findet. Sollte denn nun diese so überaus glücklich angelegte Menschennatur in der ganzen Zeit bis zu Christus es doch nie und nirgends zu Etwas der Art wie Liebe und Sittlichkeit gebracht haben? Und Israels Volksthum, aus dem doch der Gottesreichsgedanke hervorwuchs, wäre es ebenfalls keine sittliche Gemeinschaft gewesen, kein Handeln aus Liebe jemals darin vorgekommen? Der Propheten Zürnen und Trösten, Klagen und Fürchten und Hoffen um ihr Volk — es wäre nicht aus glühend liebendem Herzen entsprungen, es wäre keine Offenbarung der heiligen Liebe Gottes gewesen, bloss weil es nicht aus der Offenbarung des historischen Christus stammte? So belehrt uns Ritschl! Die Kirche aber könnte, wenn er Recht hätte, nichts Besseres thun, als ihr Altes Testament aus der Bibel wegschaffen und sich fortan rund und offen zum alten Gnostiker Marcion bekennen, der ungefähr dasselbe gelehrt hatte, was wir als nothwendige Consequenzen aus den citirten Sätzen Ritschl's erschliessen müssen. Will aber Ritschl diese Consequenzen, wie zu vermuthen ist, nicht anerkennen, dann möge er wenigstens gestehen, dass seine Theologie durch und durch voll Widersprüchen ist und sich nur dadurch überhaupt möglich macht, dass sie überall die Consequenzen ihrer Prämissen verleugnet und unterdrückt. Da aber die Inconsequenz bisher noch nie als Vorzug einer wissenschaftlichen Methode gegolten hat, so möchte ich der Ritschl'schen Schule schliesslich den freundschaftlichen Rath geben, künftig wenigstens etwas bescheidener aufzutreten und nicht gar zu übermüthig sich als die alleinige Inhaberin der „Wissenschaftlichkeit“ zu gebärden!

Kant's Lehre von der Kirche.

Von

Dr. Katzer,
Past. prim. zu Löbau i. S.

II, 2.

Das zweite Problem, welches die Lehre von der Kirche enthält, ist das Verhältniss von Objectivität und Subjectivität. Um hier zur Klarheit zu gelangen, ist im Voraus zu beachten, dass der Begriff „objectiv" ein Mal eine Wesens-, das andere Mal eine Werthbestimmung enthält. Das Erstere in der Bedeutung des „Positiven" im Gegensatz zum Relativen, des „Causalen" im Gegensatz zur Freiheit. Das Andere in der Bedeutung des „Autoritativen", wie es in der Stellung der Gesammtheit gegenüber dem Einzelnen zur Geltung gelangt[1]). Das Verhältniss des Objectiven zum Subjectiven als Positives, als Causalität kommt in Bezug auf den Kirchenbegriff in Betracht bei der Frage: ob Heilsanstalt, oder Heilsgemeinschaft, womit zugleich die Schätzung der Sacramente zusammenhängt.

Die römisch-katholische Lehre entscheidet kurz, dass die Kirche objective göttliche Heilsanstalt sei, der die Individuen unbedingt sich zu fügen haben und welche durch die Sacramente und das Priesteramt das Heil objectiv vermittelt. Der Protestantismus mit seiner „Freiheit eines

1) Rud. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 11 ff.

Christenmenschen", mit seinem sogenannten Materialprincip musste dieser Auffassung sich widersetzen. Doch eine subjective Heilsaneignung ohne objective Darbietung und Zudienung kann es nicht geben. Wie sollen nun Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft sich unterscheiden? Bei Beantwortung dieser Frage neigen sich die Einen zur vorwiegenden Betonung der göttlichen Institution durch Aufstellung eines sacramentalen Kirchenbegriffs mit mehr oder weniger magischer Wirkung der Sacramente, die Andern zur Hervorhebung der individuellen Seite, des sogenannten Gemeindeprincips. Um die in Bezug auf die Wahl zwischen diesen beiden sich ergebenden Schwierigkeiten zu vermeiden, unterscheidet man wohl auch einen dogmatischen und einen ethisch-socialen Begriff der Kirche, den ersteren meist mit dem Reiche Gottes identificirend. Diese Auskunft ist aber durch die obige Ausführung über das Verhältniss von Reich Gottes und Kirche zum grössten Theil schon als unhaltbar abgewiesen. Es kann nur einen ethisch-religiösen Kirchenbegriff geben, in welchem das Ethisch-sociale mit enthalten ist.

Die Heilsanstalt ist nicht anders zu halten, als durch die Annahme einer durch die Sacramente hervorgebrachten magischen Wirkung [1]), bei welcher die subjectiv-menschliche Vermittlung bez. Aneignung ausgeschlossen ist. Doch eine solche Annahme ist katholisirend [2]) und nicht nur dem protestantischen Principe durchaus zuwider, sondern eine Vernichtung aller wahren Religion. Expiationen finden in derselben, welche nur auf den moralischen Lebenswandel als den rechten Gottesdienst abzielt, keine Stelle [3]). „Was uns als sittlich gutes Verhalten zugerechnet werden soll, kann nicht durch fremden Einfluss, sondern muss durch den bestmöglichen Gebrauch unserer Kräfte geschehen" [4]). Blosse Gnadenmittel, die ohne moralische Gesinnung, abgesehen von der subjectiv menschlichen Empfänglichkeit

1) Vgl. Lipsius a. a. O. 766. 775.
2) Lipsius a. a. O. 797. 798. 806.
3) K[1], 80.
4) K[1], 208. 211. VII, 347. 348.

wirken, kann es nicht geben. Ein solcher Begriff ist an sich selbst widersprechend und dient nur zur Selbsttäuschung[1]). Die reine moralische Religion wird damit zu nichte gemacht und in blosse Idololatrie verwandelt.

Daher scheint allein die subjectiv-menschliche Gemeinschaft, die freiwillige Vereinigung der gläubigen Individuen übrig zu bleiben, ohne objectiv göttliche Veranstaltung und Einwirkung. Indess das wäre eine Verflachung des Kirchenbegriffs, die mit dem von Kant betonten moralischen Determinismus schlecht zusammenstimmt. Ohne von Gott her gesetzten Anfang und von Gott her gewollte Erhaltung und Kräftigung des religiösen Gemeinschaftslebens lässt sich die Kirche nicht denken. Darum ist nach Kant zu unterscheiden zwischen der Constitution und der Organisation der Kirche. Die erstere rührt von Gottes Hand her[2]). Die letztere bleibt den Menschen überlassen.

Von Gott kommt die Idee eines ethischen gemeinen Wesens. Er ist der moralische Gesetzgeber, der die moralische Anlage dem Menschen einpflanzte und damit die Bestimmung und Verpflichtung, eine Verbindung auf Erden zu gründen zur Verwirklichung des höchsten Gutes (des Gottesreichs), und der die Gründung solchen Vereins und das Streben desselben nach seinem Ziel durch seine, für menschliche Augen unerkennbare, verborgene Wirksamkeit fördert[3]). „Ein System aller Vernunftwesen (zum Zwecke des höchsten sittlichen Guts) kann allein Gott als moralisches und zugleich allmächtiges Oberhaupt der Welt zu Stande bringen; allein jedes Vernunftwesen und folglich auch jeder Mensch hat doch die Pflicht zu einem solchen moralischen System mitzuwirken, folglich zu demselben so viel zu thun, als er kann.“ Das sind Tieftrunk's[4])

1) K[1], 209.

2) K[1], 110. 150. 162.

3) K[1], 52. 117.

4) Tieftrunk, Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs, III, 243. — Vgl. hierzu Jachmann, Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus, 159: „Die reine Vernunftreligion als

Worte, den Rosenkranz als den eigentlichen Vermittler von der (Kantischen) Philosophie zur Theologie bezeichnet und der des Meisters Anschauungen besonders treu und klar wiedergiebt[1]). „Das Menschengeschlecht wird mit moralischer Anlage geboren.“ Damit ist der Antrieb zur Moralität gesetzt. Aber „das Menschengeschlecht soll weiter zur Moralität erzogen werden“ [2]). Dazu ist Gemeinschaftsbildung nöthig. Diese ist als die Art der öffentlichen Verpflichtung zu einer moralischen Vereinigung, als die Form, unter welcher die Realisirung des Gottesreichs auf Erden stattfinden soll, in die Hände der Menschen gelegt. Der Wille Gottes ist es, „dass wir die Vernunftidee eines ethischen gemeinen Wesens selbst ausführen, und ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolge versucht haben möchten, sie dennoch nicht aufhören sollen, nöthigenfalls durch andere Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben“ [3]).

Die causa efficiens der Kirche bleibt also Gott. Die Menschen sind nur die ausführenden Organe, von Gottes Geist geleitet, ohne dass aber magische Einwirkungen und Vermittlungen dabei stattfinden. Die Berufung zu einem ethischen gemeinen Wesen geht von Gott aus[4]). Das Uebrige bleibt den Menschen überlassen. Sie ist die innere Begründung der Kirche, der die äussere Ausführung zu folgen hat. „Es würde durch Vernunftreligion noch keine Kirche als allgemeine Einigung (omnitudo collectiva) existiren“ [5]). Daher müssen über die moralischen, durch blosse Vernunft existirenden Gesetze noch gewisse statutarische hinzukommen, um eine Gemeinschaft von Gläubigen zu

öffentlicher Religionsglaube verstattet nur die blosse Idee einer Kirche. — S. 161: „Der reine Religionsglaube ist eigentlich nur derjenige, welcher eine allgemeine Kirche begründen kann.“

1) Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, 325.
2) Tieftrunk a. a. O. III, 247.
3) K[1], 110.
4) K[1], 155.
5) K[1], 169.

gründen, und das kann nur bewirkt werden von einem Stifter einer Kirche. „Da nun kein Mensch ein moralisches Gemeinwesen auf eigenes Ansehen und durch eigene Gesetzgebung gründen kann, denn in der moralischen Ordnung ist Gott allein Oberhaupt, so müssen alle Stifter einer Kirche davon ausgehen, dass sie von Gott bevollmächtigt sind. Sie handeln daher nur als Diener, Gesandte, Beglaubigte Gottes, im Namen, auf Geheiss und unter dem Schutze Gottes"[1]). Sie sind also wirklich Beauftragte und Bevollmächtigte Gottes, oder müssen sich dafür ausgeben. Auf eine andere Weise kann eine Kirche nicht zu Stande gebracht werden. „Wenn nun ein Lehrer auftritt, und eine reine, aller Welt fassliche und eindringende Religion verkündet, die Besserung des Herzens und Beobachtung der Pflichten zur obersten Bedingung der Wohlgefälligkeit vor Gott macht, wenn er selbst in seiner Person das nachahmungswürdigste Beispiel der Welt vor Augen legt, so giebt dieses seinem Anspruch und seiner Berufung auf göttliche Autorität, und hiermit allen seinen übrigen Anordnungen eine unverkennbare Sanction, und die von ihm errichtete Gemeinde muss als eine wahre Kirche und er selbst als berufener Stifter derselben angesehen werden[2])."

Das aber hat unbedingt zu gelten von Christus. Er ist der Stifter der ersten und einzigen wahren Kirche[3]). Denn er hat „eine reine, aller Welt fassliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden herrschenden Kirchenglaubens vorgetragen, hat die allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachlässigen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht und nur gewisse Statuten hinzugefügt, welche Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollten, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande

1) **Tieftrunk** a. a. O. III, 248. 249.
2) **Derselbe** a. a. O. III, 256. 257.
3) K[1], 170.

zu bringen"[1]). Er hat also überhaupt die Menschen zur ersten wahren Kirche berufen. Was von Aussenwerk bei dieser Berufung und Gründung dieser Kirche zu finden ist, sollte nur zur Introduction der wahren Religion dienen „unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen[2]), hat also als zur Organisation gehörig nur einen vorübergehenden Werth, ohne als göttliche Vorschrift oder als magisches Mittel gelten zu dürfen. Der sacramental-magische Kirchenbegriff muss fallen, nur die objective göttliche Constitution bleibt.

Die Sacramente gehören nur zur Erscheinungsform der Kirche wie alle Ceremonien. Nicht in dem Sinne aber ist das zu verstehen, als ob in ihnen nun die Gnadenwirkungen Gottes selbst zur Erscheinung kämen und eine besondere geheimnissvolle göttliche Mittheilung durch sie stattfände. Vielmehr sind sie allein Mittel, Kirchengemeinschaft zu bilden und zu erhalten. An und für sich sollen und können sie keinerlei Heiligkeit bewirken, wenn nicht der moralische Glaube und der moralische Lebenswandel dazu kommen. Dem wird von Seiten des principiell durchgeführten Protestantismus kaum viel entgegenzusetzen sein. Die Deutung aber, welche das Neulutherthum dem Amt und dem Sacrament zu geben sucht, ist schon deswegen unhaltbar, weil dadurch eine ganz äusserlich supranaturalistische Auffassung zur Geltung gebracht würde[3]), die dem wahren, lebendigen Glauben entgegen ist. Luther sagt von der Freiheit eines Christenmenschen: „Es ist offenbar, dass gar kein äusserlich Ding, wie es mag genannt werden, irgend welche Kraft hat, zu beschaffen die christliche Gerechtigkeit oder Freiheit"[4]), weiter: „Darum sollen die Ceremonien im Christenleben keine andere Stellung einnehmen, als bei Werkleuten und Handwerkern, die zum Bauen und Arbeiten

1) K[1], 169.

2) K[1], 175.

3) Lipsius, Lehrbuch der evang.-protestant. Dogmatik (1. Aufl.), 798. 799.

4) Lemme, Die drei grossen Reformationsschriften Luthers, 282.

dienenden Zurüstungen ihre Stelle haben, die nicht dazu hergestellt werden, um Etwas zu sein oder zu bleiben, sondern deshalb, weil ohne dieselben Nichts gebaut noch gethan werden kann; denn nach Vollendung des Baues werden sie bei Seite gelegt .... Da jedoch die menschliche Natur und die sogenannte natürliche Vernunft von Natur abergläubig ist, und so irgend welche Gesetze und Werke als Aufgabe hingestellt werden, geneigt zu dem Wahn, die Rechtfertigung sei durch sie zu erhalten, ferner, weil sie durch den Brauch aller irdischen Gesetzgeber in demselben Sinne geschult und befestigt ist: so ist's unmöglich, dass sie sich durch sich selbst dieser Werkknechtschaft erledigen möge zur Erkenntniss der Freiheit des Glaubens [1])."

Kant sagt: „Die Menschen sind nicht leicht zu überzeugen, dass die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel Alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein" [2]), weiter: „Der Cultus ist nicht an sich selbst Zweck, sondern hat nur als Mittel einen Werth" [3]), weiter: „Der abergläubische Wahn, weil er ein an sich für manches Subject taugliches und diesem zugleich mögliches Mittel, wenigstens den Hindernissen einer gottwohlgefälligen Gesinnung entgegen zu wirken, enthält, ist doch mit der Vernunft sofern verwandt und nur zufälliger Weise dadurch, dass er das, was bloss Mittel sein kann, zum unmittelbaren gottwohlgefälligen Gegenstande macht, verwerflich" [4]).

Vergleicht man diese Worte Kant's mit den angeführten Aussprüchen Luther's, so ist die Aehnlichkeit ihrer Anschauung unverkennbar. Den Ceremonienmenschen sind beide gleich abhold. Doch die Ceremonien gelten keinem von ihnen als überflüssig. Zwar sind weder Luther noch Kant die für alle Zeiten und in jeder Hinsicht mass-

1) Lemme a. a. O. 320. 321.
2) K[1], 107. 108.
3) K[1], 14.
4) K[1], 189.

gebenden Lehrer der protestantischen Kirche. Aber die Verwandtschaft des nüchternen, kritischen Philosophen mit dem in sich noch ringenden, für die neuen Ideen begeisterten Reformator zeigt die allmähliche Entwicklung und Ausreifung der protestantischen Principien, die durch Kant geklärt und consequent begründet sind.

Die Sacramente, wie alle Förmlichkeiten in der Religion, dienen nach Kant dazu, „unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten“ [1]). Das ist der Sinn des Cultus im Christenthum. „Lobpreisungen, Gebete, Kirchengehen sollen nur dem Menschen neue Stärke, neuen Muth zur Besserung geben, oder der Ausdruck eines von der Pflichtvorstellung beseelten Herzens sein. Sie sind nur Vorbereitungen zu guten Werken, nicht aber selbst gute Werke“ [2]).

Nach Tieftrunk heisst auf Christum getauft sein, „erstlich ihn öffentlich für den Stifter und das mittelbare Oberhaupt der Gemeinde erkennen. Zweitens in ihm den Lehrer der Gottseligkeit und das Muster der Gottseligkeit erkennen, seine Denkungsart in sich aufnehmen, sein Beispiel sich zum Vorbilde der Nachahmung machen und in dieser Gesinnung mit dem Troste und der Hoffnung beseelt sein, wozu er uns Anweisung giebt“ [3]). Der Hauptzweck des Abendmahls aber ist „die Beförderung der moralischen Denkungsart“ und die Erhaltung des „moralischen Gemeingeistes und Brudersinns“ [4]). Von Jedem aber, „dem die Moral heilig ist, kann man erwarten, dass er die Mittel zu derselben gebrauchen werde, wie lange er sich derselben bedürftig hält“ [5]).

Nach Luther sind die kirchlichen Handlungen nur Formen und die heilige Objectivität des von ihnen Abgebildeten ruht in Christo selbst. „Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus domi-

1) K[1], 210.
2) Kant, Werke VIII, 568.
3) Tieftrunk a. a. O. III, 294.
4) Derselbe a. a. O. III, 302. 300.
5) Derselbe a. a. O. III, 288.

nus" [1]). Die Sacramente sind ihm Zeichen, äussere Stützen für den werdenden Glauben, deren er schliesslich entrathen kann, sobald er gereift ist [2]). „Quare pronuntiamus signa valere ad augendam fidem et timorem dei in cordibus. Ideo instituit in ecclesia ministerium verbi, baptismum et coenam corporis et sanguinis filii sui" [3]). Bis zuletzt bleibt Luther in seiner Sacramentslehre, wenn ihm auch später das ethische Moment zurücktritt [4]), wenigstens dabei, dass ohne den Glauben das Sacrament keine Wirkung hat, dass die Sacramente Aneignungsmittel des Glaubens sind [5]) und das Heil nicht unbedingt an die Sacramente gebunden ist [6]). Kant's Darstellung wird daher nicht unlutherisch und noch weniger unprotestantisch heissen dürfen. Sie wehrt mit Entschiedenheit alles Magische ab und hält das sogenannte Materialprincip des Protestantismus rein von aller falschen (magischen) Objectivität, die das Ethische zerstören müsste. Der moralische Glaube ist das Haupterforderniss: Der Glaube, der sich redlich um das Gute müht in der Zuversicht, dass dasselbe von Gott ist und dass Gott jedem Menschen beistehen werde, in der Verbesserung seines Lebenswandels fortzuschreiten.

Der in dem sogenannten protestantischen Materialprincip betonte Glaube kann nur insofern ein rechtfertigender sein, als er alles Mechanischen, jedes opus operatum, jedes blossen Aussenwerks sich entschlägt, einen ethischen Inhalt hat und also ein moralischer ist. Das ist auch der Sinn in den verschiedenen Sätzen, die Luther aufstellt von dem rechtfertigenden Glauben, der ihm die

---

1) Lommatzsch, Luther's Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus und mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze, 419.

2) Derselbe a. a. O. 427.

3) Derselbe a. a. O. 440.

4) Dorner, Gesch. der protest. Theol., 148. — Lommatzsch a. a. O. 488. — Vgl. dazu Schwarz, Zur Gesch. der neuesten Theol., 267. 268. — Köstlin, Luther's Theol., II, 520.

5) Köstlin a. a. O. II, 506, 535. 510.

6) Derselbe a. a. O. I, 291. 299. II, 506. 510. — Dorner a. a. O. 148. 151.

vertrauende Hingabe an den lebendigen Christus[1]), Gehorsam gegen Gott, persönliches positiv-ethisches Verhalten ist[2]). Nur kommt der Reformator nicht über den Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, des Inneren und Aeusseren, der Sittlichkeit und des Glaubens hinaus. Ihm fehlt die psychologische Vermittlung[3]). Er bleibt haften in einer unversöhnten Zweitheilung des Menschen, in einer dualistischen Anschauung, die das Verhältniss von Glauben und Werken nicht zur vollen Klarheit kommen lässt[4]).

Kant giebt die psychologische Begründung des rechtfertigenden moralischen Glaubens und die rechte, verständliche Vermittlung zwischen Gesinnung und That, zwischen Glauben und Werken. Hier kommt der Christus in uns, den er hervorhebt und der auch von Luther als nothwendig anerkannt wird für die Rechtfertigung[5]), zur vollen Anerkennung. Während bei Luther dieser innere Christus und der äusserlich-historische, der subjective und der objective Christus, wie man sagen könnte, psychologisch unvermittelt neben einander stehen, hat Kant den psychischen Hergang der Rechtfertigung deutlicher gegeben, als Luther. Der reale, lebendige Christus, der Christus praesens, von dessen Vereinigung mit der Seele auch der Reformator spricht[6]), wird von Kant hierbei allerdings allzu ausschliesslich betont. Vor dem idealen tritt der historische Christus zu sehr in den Hintergrund. Doch gänzlich eliminirt ist er nicht. Er kann im Kant'schen Sinne gelten als der von Gott Gesandte, der zuerst die reine Religion in die Herzen gesenkt, die grosse moralische „Revolution" im Menschengeschlechte, zu welcher der Mensch für sich selbst ohnmächtig ist[7]), hervorgebracht, die Gewalt der Sünde

1) Dorner a. a. O. 221.
2) Köstlin a. a. O. II, 452. 476 u. a.
3) Derselbe a. a. O. II, 439. — Lommatzsch a. a. O. 321.
4) Vgl. hierzu Lommatzsch a. a. O. 80. 165. 204. 207. 209. 294. 321. 329. 341. 348. 387. 405. 567. 576. 600. 619.
5) Köstlin a. a. O. II, 437. 438. 453. 455 u. a.
6) Derselbe a. a. O. II, 438.
7) K[1], 64. 127. 38. 46. 53.

gebrochen[1]) und somit die göttliche Gnade den Menschen vermittelt hat. Nur den dogmatischen Christus lehnt er ab[2]). Dass aber überhaupt hierüber bei Kant sich nur Andeutungen finden ohne bestimmte, klare Durchführung, dieser Mangel ist ohne Weiteres einzugestehen. Die Objectivität der göttlichen Gnade bleibt trotzdem bei ihm gewahrt und der Pelagianismus vermieden.

Er unterscheidet die gute Gesinnung (Denkungsart) von der guten That[3]) und behauptet: die gute Gesinnung muss der Mensch haben, er muss die Triebfedern des Sinnlichen und Moralischen in sich umkehren und die moralische obenan stellen können. Sollte das ausser seinem Vermögen liegen, dann könnte er, d. h. als er selbst überhaupt niemals gut sein. Er wäre nur ein Automat[4]), wenn auch die Gesinnung, die gute Maxime nicht sein Eigenthum, sondern von Gott gewirkt und eingegossen sein sollte. Kant will hiermit nichts Anderes lehren, als die Möglichkeit der Wiedergeburt, ohne dass er das „Wie" damit zu erklären vermeinte. Eine solche psychologische Auseinandersetzung fehlt bei Luther gänzlich und ist ein Hauptmangel seiner Rechtfertigungslehre, die durch Kant klar ergänzt wird.

Der Entschluss zum Guten muss unser sein, damit wir „dem Principe und der Denkungsart nach" für das Gute empfängliche Subjecte werden[5]). Der Anstoss zu solcher Entschliessung kommt immerhin allein von Gott[6]), von dem die moralische Anlage im Menschen herrührt, dessen Geist die Menschheit fortwährend zum Guten hinführt und zu dem ethischen gemeinen Wesen, zur Kirche beruft, durch deren gottgewollte wechselseitige Einwirkung ihrer Glieder Jeder zur Busse und damit zur Wiedergeburt geführt wird oder doch geführt werden kann. Das Factum

1) K¹, 87.
2) K¹, 65.
3) K¹, 50.
4) K⁴, 122. 176.
5) K¹, 50. 54. 55.
6) K¹, 46. 47. 52. 109. 110. 132. 133. 155.

der reinen praktischen Vernunft, der kategorische Imperativ, die Moral als Anlage des Menschen, ist die Uroffenbarung[1]), die lebendige göttliche Objectivität, welche die innere und äussere Welt, das Sinnliche und Intelligible schliesslich in Verbindung setzt, sofern der Mensch von ihr getrieben, moralisch handelt. Dazu aber, dass er dies thut, gelangt der Mensch nur durch die Kirche, deren Idee, wie die Berufung zu ihrer Ausführung, von Gott stammt[2]).

Kant erweitert den Prädeterminismus Luther's zu dem moralischen Determinismus und setzt die Gemeinschaft, als in welcher der reale, lebendige, wie Kant ihn nennt, der ideale Christus wirksam gegenwärtig ist, in ihre Rechte ein. Die Kirche wird hier, entgegen der römischen Lehre, zum Gnadenmittel als die lebendige Gemeinschaft, in welcher der „präsente" Christus sich offenbart und mittheilt, ohne dass sie selbst etwa an seine Stelle träte, wie es in der Theologie Ritschl's den Anschein gewinnt[3]). Das objective Moment in der Lehre von der Rechtfertigung und dem Glauben aber ist nur dann zu verstehen und vor Starrheit und Magismus zu schützen, wenn die psychische Möglichkeit der Sinneserneuerung nachgewiesen und damit der Dualismus zwischen Gott und Mensch, zwischen Aeusserlichem und Innerlichem, Historischem und Praktischem aufgehoben wird, wie es durch Kant, allerdings mit Hintansetzung des Historischen, geschieht. Dass aber Kant das Historische weniger betont, ist erklärlich aus seinem Streben, vor dem todten Buchstaben zu warnen und, gegenüber dem Metaphysischen in der reformatorischen Lehre, das Psychologische hervorzuheben. Für ihn ist, übereinstimmend mit dem recht verstandenen Protestantismus, der Glaube als der moralische, das Sichausstrecken der Seele nach

1) K[1], 52. K[4], 37. 51. 57. 58. 67. 132. 193. — VI, 478. 481.

2) K[1], 97. 105. 150. 155. 169.

3) Die Ritschl'sche Wiederbetonung der Gemeinde ist demnach eine kantische Lehre. Nur lassen sich nach Kant die Grenzen klarer nachweisen, welche die Bedeutung der Gemeinde haben muss, wenn nicht der Vorwurf des Katholisirens erhoben werden soll.

Gott, das in seinem tiefsten Grunde wiederum von Gott, der die moralische Anlage dem Menschen verliehen hat und sie zur Thätigkeit weckt, abgeleitet werden muss. Die Kirche aber wird so zur moralischen, lebendigen Gemeinschaft, zu dem ethisch-religiösen Organismus[1]), gegenüber dem katholisirenden, sacramentalen Begriff der Anstalt, und bleibt doch immer nur Vermittlerin.

Dieser einzigen lebendigen Objectivität, die Kant in dem moralischen Glauben aufzeigt, dem moralischen Bewusstsein, gebührt daher auch das Recht der Kritik gegenüber allen anderen Objectivitäten in Sachen der Religion. Es handelt sich hier sowohl um das principium essendi, als um das principium cognoscendi[2]). Kant bezeichnet in Bezug hierauf das moralische Bewusstsein oder die Anlage zur Moral als die Uroffenbarung. Durch „die reine moralische Gesetzgebung ist der Wille Gottes in unser Herz geschrieben"[3]). Gott hat die Menschheit mit der moralischen Anlage beschenkt[4]). Sie ist das, was den Menschen erst zum Menschen macht und ihn zugleich befähigt, mit einer höheren, sittlichen Welt, mit der Gottheit selbst in Verbindung zu treten. Aus ihr stammt die Religion, der über die Welt der Erfahrung, über die Sinnlichkeit sich erhebende Glaube als moralischer Glaube[5]). Der Gegenstand desselben ist „die Gott wohlgefällige Menschheit"[6]) und die zur Erreichung dieses Zweckes nothwendige Ergänzung durch die göttliche Liebe[7]).

Er entsteht dadurch, dass in dem Menschen das Ge-

---

1) K¹, 105. 169.

2) Vgl. Dorner, Gesammelte Schriften, 48—152 (Das Princip unserer Kirche nach dem inneren Verhältniss der materialen und socialen Seite desselben zu einander).

3) K¹, 109.

4) K¹, 27. 63. 131. 151. 177. — Streit der Fakultäten (ed. Kehrbach), 60. 78. 79.

5) K², 625. 626. K³, 370. 371. 373. 374. — Streit der Fak., 19. 78. 79. — K¹, 151. 152.

6) Streit der Fak., 60.

7) K¹, 46. 47. 55. 128. 150. 185. 188. 207. 208. — Streit der Fak., 61. 65.

fühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung rege gemacht wird. Dies geschieht, indem uns das Beispiel guter Menschen vorgehalten wird. Selbst ein Kind ist fähig, solche Beispiele richtig zu beurtheilen und sie so wirksam auf sich werden zu lassen[1]). Das vollkommenste Beispiel nun, das Menschen gegeben worden ist und gegeben werden kann, ist das Beispiel Christi. Das wird zugleich mit anderen den Menschen von der Bibel vorgehalten. Zwar enthält diese mehr, als zur reinen, wahren Religion gehört, und ist in dieser Beziehung nur das sinnliche Vehikel des echten moralischen Glaubens[2]), aber sie ist das beste Leitmittel für denselben und legitimirt sich durch den Geist, der aus ihr spricht[3]). Sie ist die Vermittlerin des ursprünglichen, wahren Christenthums, welches mit der Vernunftreligion übereinstimmt[4]). Sie hält uns das Ideal der Weltvollendung vor Augen[5]). Aber, dass der Glaube an dieses Ideal überhaupt entstehen kann, dass wir für dasselbe empfänglich sind, davon ist die Ursache ausschliesslich in der ursprünglichen, von Gott den Menschen verliehenen, moralischen Anlage zu suchen. Diese ist das principium essendi für den Glauben. Diese wird nicht auf eine magische Weise uns eingegossen, sondern entsteht auf Grund des moralischen Bewusstseins[6]).

Ihm allein gebührt auch das Recht der Kritik über Alles, was sich als Offenbarung uns darbietet. Nur in moralischer Beziehung überhaupt kann Gott den Menschen sich offenbaren. Denn nur die moralische Beschaffenheit unseres Wesens befähigt uns, über die Sinnenwelt uns emporzuschwingen. Eine Offenbarung im intellectuellen Sinne ist widersprechend. Der Mensch kann sich mit seinen Erkenntnisskräften allein innerhalb der Erfahrungswelt bewegen. Eine übersinnliche Erfahrung aber ist un-

1) K[1], 51. 53.
2) Streit der Fak., 53.
3) Streit der Fak., 26. 64. 84. 85.
4) Streit der Fak., 62. K[1], 119. 129. 137. 139. 169. 179. 180.
5) K[1], 147.
6) Streit der Fak., 64. 66.

möglich [1]). Es kann uns auch nicht daran liegen, zu wissen, was Gott an sich selbst sei, sondern nur daran, was er für uns als moralische Wesen ist [2]). Mehr kann uns nicht offenbart werden. Das aber genügt, und damit, dass wir die Fähigkeit zur Aufnahme und zum Verständniss solcher moralischen Offenbarung haben, besitzen wir zugleich die weitere Fähigkeit, wahre und falsche, wirkliche und angebliche Offenbarung von einander zu unterscheiden.

Was dem moralischen Bewusstsein widerspricht, kann nicht göttlich sein. Das nur darf als Offenbarung gelten, „was mit dem übereinstimmt, was die Vernunft für Gott anständig hält“ [3]). Ja, „selbst der Heilige des Evangeliums muss zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür anerkennt“ [4]). Daher kann' auch die Beglaubigung der Bibel nirgend anders her, als aus diesem moralischen Bewusstsein geschöpft werden. Eine andere Art, zu beurtheilen, ob es Gott sei, der zu den Menschen redet, giebt es nicht. „Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen sollte. — Dass es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn, wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetze zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken: er muss sie doch für Täuschung halten [5]).“

In Bezug auf die heilige Schrift ist also zu sagen: „Die Beurkundung einer Schrift als einer göttlichen kann nur von der erprobten Kraft, Religion in menschlichen Herzen zu gründen, abgeleitet werden“ [6]) und so „enthält die Bibel in sich selbst einen in praktischer Hinsicht hin-

1) Streit der Fak., 64. 77. 83.
2) K [1], 151.
3) Streit der Fak., 64.
4) Kant, Werke, IV, 256.
5) Streit der Fak., 83.
6) Streit der Fak., 84.

reichenden Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit durch den Einfluss, den sie, als Text einer systematischen Glaubenslehre, von jeher, sowohl in katechetischem als homilitischem Vortrage, auf das Herz der Menschen geübt hat" [1]). Sie darf also angesehen werden, „gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre", darf als solche „aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitmittel untergelegt werden" [2]).

Der Entscheid über das, was Offenbarung sei und was nicht, bleibt somit allein bei dem moralischen Bewusstsein. Wenn etwas Anderes, als dieses, das Kriterium sein sollte, dann wäre es einmal für den gemeinen Mann, welcher der Schriftgelehrsamkeit unkundig ist, unmöglich, Geoffenbartes und Nichtgeoffenbartes von einander zu unterscheiden. Das andere Mal aber müsste dem Subjectivismus der Gelehrten damit Thür und Thor geöffnet und schliesslich Jedes als Offenbarung auszugeben möglich sein [3]). Die moralische Anlage und damit im Zusammenhang das moralische Bewusstsein ist sonach das alleinige wahrhaft Objective und damit auch das principium cognoscendi aller Offenbarung.

Köstlin sagt über Luther's Lehre vom Glauben: „So viel Gewicht er für die Entstehung des Glaubens dem Eindrucke beilegt, welchen das einträchtige Zeugniss der Kirche machen müsse, so soll doch der eigentliche Grund des Glaubens an's Evangelium für jeden Einzelnen allein das sein, dass es Gottes Wort ist und dass er inwendig befinde, dass es Wahrheit sei, obschon ein Engel im Himmel und alle Welt dawider predigte" [4]). Für den Reformator gilt: „propria fides non ullorum auctoritate sed spiritu solo dei oritur in corde, licet per verbum et exemplum moveatur homo ad eam" [5]). Der heilige Geist

1) Streit der Fak., 85.

2) Streit der Fak., 85. — K [1], 118.

3) Streit der Fak., 83. 84. — K [1], 118. 119. 120. 121. 180.

4) Köstlin, Luther's Theologie, II, 252. — Vgl. dazu Herrmann, Die Bedeutung der Inspiration für die evangel. Kirche, 28.

5) Köstlin a. a. O. I, 279.

wirkt den Glauben, der nach protestantischen Begriffen Gesinnung ist, nicht bloss fides historica, nicht fides, quae creditur[1]). Was ist aber, genau besehen, das testimonium spiritus sancti internum Anderes, als das moralische Bewusstsein Kant's? Sobald man auf die psychologische Frage bei diesem testimonium eingeht, muss man auf die moralische Uroffenbarung Gottes im Menschen stossen, durch welche der Mensch allein fähig wird, des heiligen Geistes Zeugniss zu verstehen und von ihm zum Glauben erweckt zu werden.

Luther hat die psychologische Frage vernachlässigt. Aber seine vom heiligen Geist erleuchtete, bekehrte Vernunft ist eben das sittliche Bewusstsein des Menschen, die Umkehr der Triebfedern, die Kant fordert. Nur so lässt sich von dem testimonium spiritus sancti internum, auf welches zuletzt die Frage der Inspiration hinausläuft, der Subjectivismus fernhalten. Nur durch das Factum der reinen praktischen Vernunft wird es möglich, das Factum Gottes und seiner Offenbarung zu verstehen und als absolute Objectivität aufzufassen. Die Erklärung Dorner's in seiner Darstellung von Luther's Lehre: „Der Glaube, so weit er ist, ist des heiligen Geistes Werk, wie die Schrift. Mithin reducirt sich das kritische Recht des Glaubens auf das Negative: dass nichts dem Heilsglauben Widersprechendes kanonisches Recht haben kann“[2]), stimmt, wenn nicht ein circulus vitiosus darin enthalten sein soll, mit jenem oben citirten Worte Kant's überein: „dass es aber Gott nicht sein kann, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl überzeugen etc.“[3]). Die Schrift hat auch nach Luther gleich dem, was Kant behauptet, Autorität allein durch ihren Inhalt[4]), durch das, wie es in dem

---

1) Schmidt, Die Dogmatik der evangel.-luther. Kirche, 301. — Das geben auch die Theologen der „reinen Lehre“ zu und müssen es zugeben, wenn sie noch Protestanten sein wollen. — Vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, II, 270.

2) Dorner, Gesch. der protest. Theol., 245.

3) Siehe oben S. 209.

4) Dorner a. a. O. 247.

„Streit der Facultäten" heisst, was „den Geist des Christenthums", den „Geist Christi" ausmacht.

Wie könnten auch sonst, wenn nicht die moralische Objectivität in dem Menschen allein entscheidend sein sollte, „alle Christen Macht und Kraft haben, alle Lehre zu urtheilen und sich von falschen Lehrern zu sondern" [1])? Schriftgelehrsamkeit ist nur Wenigen eigen. Was aber Offenbarung sei, muss Allen gewiss werden können. Die Lehre des testimonium spiritus sancti bedarf hiernach der psychologischen Ergänzung, um sie von Subjectivismus frei zu halten. Diese psychologische Ergänzung hat Kant mit dem Hinweis auf die Uroffenbarung der moralischen Anlage im Menschen gegeben. Die Ansicht Kant's, dass die Bibel nichts Anderes wolle, als „auf den Geist Christi hinzuweisen, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel bewies, zu dem unsrigen zu machen" [2]), und dass dieser Geist Christi eben mit unserer moralischen Vernunft vollkommen übereinstimme, mit der Vernunft, die allein Autorität in der Schriftauslegung habe, zielt ganz auf dasselbe hinaus, was Luther mit den Worten ausdrückte: „Das ist der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht" [3]). Kant bemüht sich nur in Bezug auf die Aufnahme und das Erkennen des Geistes Christi, die von Luther bei Seite gelassene psychologische Frage zu lösen und giebt als einzige in dem Menschen liegende Kraft, vermittelst deren wir Christus und Gott zu erkennen vermögen, die Kraft an, die keiner subjectivistischen Deutung dessen, was Christi Geist sei, wieder verfallen kann: die moralische Uroffenbarung. Damit ist die speculative Seite der Lehrfreiheit berührt. Es giebt nur Eine Objectivität und Autorität, die von Gott in den Menschen gelegte moralische Anlage und das darauf ruhende moralische Bewusstsein, nach der jede Lehre beurtheilt werden muss. Nur die von dieser Autorität ausgehende Lehre hat den Anspruch auf Freiheit.

---

1) Köstlin, Luther's Theol., II, 285.
2) Streit der Fak., 79.
3) Köstlin a. a. O. II, 256.

Wer auch diese Objectivität versubjectiviren will, indem er hinweist auf die verschiedenen moralischen Anschauungen der Völker und Zeiten und die mannigfachen Moralsysteme der Philosophen, der hat Kant nicht verstanden. Dieser will zunächst nur die moralische Urthatsache, die sich in jedem Menschen findet, feststellen, ohne irgend ein moralisches System dabei im Auge zu haben. Dieses einfache Factum der reinen praktischen Vernunft ist da: Jeder trägt es in sich. Es immer mehr zum Bewusstsein zu bringen und zur Klarheit zu erheben, das ist die Aufgabe der Menschheitsentwicklung. Dafür übrigens, dass die drei grossen, auch von Kant angedeuteten, ethischen Grundideen: Recht, Liebe, innere Freiheit[1]), in jeder Moral sich finden, liessen sich Beweise durch die geschichtliche und durch vergleichende Betrachtung der einzelnen ethischen Ueberzeugungen und Lehren der Völker beibringen. Weiteres Eingehen hierauf würde aber zu weit führen und liegt nicht innerhalb des hier vorgesetzten Zweckes[2]). Leugnet Jemand die moralische Anlage Aller ganz und nimmt sie nur als subjective Auffassung des menschlichen Wesens, dann kann mit ihm überhaupt nicht gestritten werden. Ihm fehlt die richtige Deutung der eigenen inneren Erfahrung.

Weil nun aber das sittliche Bewusstsein die einzige Autorität ist, die nach Kant statuirt werden muss, und weil ein jeder Mensch dieses sittliche Bewusstsein als das göttliche Urgeschenk in sich trägt, so muss auch „der erniedrigende Unterschied zwischen Kleriker und Laien in der Kirche aufhören“[3]). Ein voll protestantischer Gedanke. Gemeinschaft ist, wie Kant ausdrücklich hervorhebt, für die Moral und die Religion unbedingt nothwendig. Der Kampf wider das Böse ist für den Einzelnen zu schwer. Wie die Gemeinschaft dazu dient, den Menschen böse zu machen, so muss sie, recht organisirt, wiederum dazu helfen, ihn gut zu machen. „Menschen verderben einander wechsel-

1) Kant, Werke IV, 269. 277. 286.

2) Vgl. hierüber Jahrbücher für prot. Theol., 1878, 482 ff., besonders S. 490. 671 ff.

3) K[1], 130.

seitig in ihrer moralischen Anlage und machen sich einander böse. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentliche, auf die Verhütung dieses Bösen und zur Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung als eine bestehende und sich immer mehr ausbreitende, bloss auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegen wirkte, so würde dieses, so viel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässig in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten. — Die Herrschaft des guten Princips, sofern Menschen dazu hinwirken, ist also, so viel wir einsehen können, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behufe derselben [1]).

Diese Gesellschaft ist die Kirche als öffentliche Vereinigung von Menschen zu dem gedachten Zwecke. „Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menschen der Grund, sowohl der Einsicht als des Herzensantheils, liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, darin es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzutheilen“ [2]). Extra ecclesiam nulla salus ist hiermit socialpsychologisch gerechtfertigt, ohne eine bestimmte Kirche dadurch zu sanctioniren und ohne das einzelne Subject unter die Objectivität der Gemeinschaft zu zwingen. Die ecclesia, die Gemeinde, tritt hier in ihr volles Recht, aber nicht als Autorität, sondern als Vermittlerin des Glaubens. Anklänge an diese Kantische Auffassung finden sich bei A. Ritschl, wenn er lehrt: „Die Rechtfertigung oder Versöhnung bezieht sich in erster Linie auf das Ganze der von Christus gegründeten Gemeinde und auf die Einzelnen nur demgemäss, dass dieselben durch den Glauben sich dieser

1) K [1], 27.
2) K [1], 131.

Gemeinde einreihen" [1]). Mit Kant übereinstimmend sagt er weiter in seinem Unterricht in der christlichen Religion: „Eine sittliche Entwicklung des einzelnen Willens in seiner Art ist ausserhalb des Gemeinschaftsverkehrs mit anderen Personen überhaupt nicht denkbar" [2]). Auch Lipsius betont in ähnlichem Sinne die Bedeutung der organisirten, lebendigen Gemeinschaft [3]).

Die den Glauben und die Sündenvergebung vermittelnde Gemeinde kann es, je bestimmter sie als ethisch-religiöse gefasst wird, zu einer Ueberspannung des Amtsbegriffs überhaupt nicht kommen lassen. Die Kirche braucht Beamte (K[1], 163) und Schriftgelehrte (K[1], 119. 121. 177) nur, insofern das Christenthum, ausserdem dass es die wahre, moralische Lehre ist, um der menschlichen Schwachheit willen auch eine gottesdienstliche Religion und um der historischen Continuität willen (K[1], 112) auch eine geschichtliche und also gelehrte Religion sein muss. An und für sich ist festzuhalten, dass, wie Luther sagt, „rechte Christen des Predigtstuhls, Altars etc. nicht bedürfen" [4]). Aber jede Kirche bedarf, um allgemein überzeugender Mittheilung fähig zu sein und unter Menschen gegründet und ausgebreitet zu werden, immer etwas „Sinnlich haltbares" [5]) eines Cultus. Nur werden die Diener einer Kirche, die, obschon sie auf statutarischen Gesetzen errichtet

1) A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III, 120. — Vgl. ausserdem a. a. O. III, 58. 100. 101. 110. 113. 115. 116. 119. 478. 482. 484. 491. 498. 511. — Derselbe, Unterricht in der christlichen Religion (20 ff.) 24. 27. 34.

2) Derselbe, Unterricht in der christl. Religion, 59. — Deutlicher noch ist die Kantische Auffassung in den Darstellungen Herrmann's. Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit (232. 251. 253. 256. 271. 273. 274. 312. 319. 337. 377. 391. 396 401. 402. 403. 428. 430), der ausdrücklich die Verdienste Kant's um die ethische Begründung und Auffassung der Religion anerkennt (a. a. O. 312). — Ein Beweis der Fruchtbarkeit der Kantischen Ideen für den Protestantismus.

3) Lipsius, Dogmatik (1. Aufl.), 803. 804.

4) Köstlin, Luther's Theol., II, 549.

5) K[1], 111. 115.

ist, doch auf das Princip des moralischen Glaubens sich gründet, alle ihre Lehren und Vorträge jederzeit allein auf Beförderung des moralischen Glaubens zu richten haben. Sonst würden sie des Pfaffenthums und Afterdienstes sich schuldig machen, anstatt Diener eines ethischen gemeinen Wesens zu sein. Als solche haben sie keine Gesetze vorzuschreiben, sondern ein jedes Glied eines ethischen gemeinen Wesens empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber seine Befehle. Je mehr die Kirche der Wahrheit sich nähert, desto gewisser muss auch der „erniedrigende Unterschied zwischen Clerus und Laien aufhören" [1]. Cultus und Schriftauslegung haben auf diesen Zweck unbedingt hinzuleiten.

Jeder, der Mitglied einer auf den moralischen Glauben gegründeten Kirche ist, trägt das moralische Gesetz in dem eigenen Herzen, ist allein dem ewigen Gesetzgeber und sich selbst verantwortlich. Doch er muss, um seinem moralischen Zwecke zu genügen und dem in ihm liegenden Moralgesetze zu entsprechen, eben Glied einer ethisch-religiösen Gemeinschaft sein und bleiben. Da ist „Einer des Andern Christus" [2], wie Luther sagt. „Die reine Vernunftreligion wird alle wohldenkenden Menschen zu ihren Dienern haben, doch ohne Beamte zu sein" [3]. Der wahre Dienst aber, den diese leisten, ist die moralische Verehrung Gottes, welche in Befolgung seiner, d. h. der sittlichen Gebote besteht [4]. Diese auszubreiten, und zu vermeiden, dass die kleine Zahl der Schriftgelehrten den langen Zug der Ungelehrten (Laien) nach sich schleppen, muss die allgemeine Menschenvernunft für das oberste gebietende Princip innerhalb einer Kirche anerkannt werden. Alles Andere ist Afterdienst, Pfaffenthum und verwerfliche Hierarchie. Jede „fides imperata" [5]

---

1) K [1], 130. 163.

2) Luther, Die Freiheit eines Christenmenschen (die drei grossen Reformationsschriften Luther's vom Jahre 1520, herausgegeben von Lemme, Gotha 1884), 311.

3) K [1], 163.

4) K [1], 177. 197.

5) K [1], 177. K [4], 173.

ist ein Unding und der Moral gerade entgegengesetzt. Hierarchie verwandelt „den Dienst der Kirche (ministerium), in eine Beherrschung der Gläubigen in derselben (imperium)", die nur durch „Aufwand von grosser Gelehrsamkeit aufrecht erhalten werden" kann, die blind in Ansehung der Natur sich das ganze Alterthum über den Kopf reisst und sich darunter begräbt" [1]). Kant hätte dem Ersteren hinzufügen können: oder durch übermässige Betonung eines falschen Amtsbegriffs. Diese wird mit Vorliebe von den „Neulutheranern" geübt. Das allgemeine Priesterthum des echten Protestantismus aber gründet sich auf die ethische Befähigung und auf die ethische Verpflichtung aller Menschen.

Alles Katholisiren ist damit von dem Kirchenbegriff abgewehrt, obschon die Gemeinde als die Vermittlerin des religiösen Lebens, als die „Mutter der Gläubigen" stehen bleibt. Herrmann sucht diesen Vorwurf des Rückfalls in den Katholicismus dadurch von der Schule Ritschl's abzuwehren, dass er sagt: Ritschl hat, indem er sich dieses Gedankens (dass die Gemeinde die Mutter der Gläubigen sei) als des Grundsatzes, den jede kirchliche Theologie gegenüber sectirerischen Bestrebungen zu vertreten habe, annahm, vielfach auch von „kirchlichen" Theologen unserer Zeit den Vorwurf hören müssen, das sei ein Rückfall in katholische Denkweise. Trotzdem sollte es nicht schwer fallen, einzusehen, worin sich der von Ritschl vertretene und von Luther überkommene Gedanke von dem katholischen unterscheide. Nach der katholischen Auffassung kommt es darauf an, dass man die Abhängigkeit von der Kirche erleidet und sich zu der von der Kirche geforderten Gesetzeserfüllung anregen lässt; nach der von Ritschl befolgten Auffassung kommt es darauf an, dass man die Abhängigkeit von der christlichen Gemeinde im Lichte der Erkenntniss Christi als den Ausdruck der uns zugewandten Gnade Gottes versteht" [2]).

Doch das „Verstehen" schliesst das „Erleiden" nicht

---

1) K[1], 178.

2) Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 107.

aus und der Vorwurf der katholisirenden Abhängigmachung von der Kirche ist damit nicht klar zurückgewiesen. Richtiger ist es nach Kantischer Auffassung zu sagen: Der Unterschied ist dieser, dass nach der katholischen Darstellung der einzelne Christ die Abhängigkeit von der Kirche erleidet, nach protestantischer leidend und thätig zugleich ist als lebendiges und damit actives Glied der Gemeinde, die nicht bloss Anstalt, sondern Gemeinschaft gebender und empfangender, wirkender und erleidender Menschen ist. Das stellt die Bedeutung der Kirche als Mutter der Gläubigen in das gebührende Licht und verbürgt zugleich jedem einzelnen Gliede derselben seine Freiheit. Kant dürfte daher vorzuziehen sein. Sowohl die objectiv-göttlichen Gnadenwirkungen, wie das subjectiv-menschliche Glaubensleben sind nach seiner Auffassung gebührend berücksichtigt[1]).

Mit dem allgemeinen Priesterthume und der Lehre vom Unterschied zwischen der Constitution und Organisation steht im Zusammenhange das allezeit geltende Reformationsrecht und die stets zu beachtende Reformationspflicht einer jeden Kirche, und mit ihr verbunden die Lehrfreiheit, von ihrer ethischen Seite her erwogen.

„Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen“ [2]). Die Kirche hat zur Einhelligkeit Aller hinzustreben, „um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten“. Dieses Ziel muss ihr immer vorschweben. Sie darf nicht aufhören, immer neue Versuche zu machen, „welche die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, obschon manche Form der Kirche unglücklichen Erfolg gehabt hätte“ [3]). Den historischen Kirchenglauben muss immer das Bewusstsein begleiten, dass er nur Leitmittel ist und er „muss das Princip bei sich führen, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern“ [4]). Jede Kirche hat demnach die

1) Vgl. Lipsius a. a. O. 783. 797 ff.
2) K [1], 100.
3) K [1], 110.
4) K [1], 132.

Verpflichtung, immer sich zu reformiren und dem letzten grossen Ziele des moralischen Glaubens, der nach und nach in allen Menschen geweckt werden soll, nachzustreben. Sie darf nie bei dem stehen bleiben, was sie schon erreicht hat, sondern muss nach der ethisch-religiösen Vollkommenheit trachten. Das sind echt reformatorische Grundsätze. Eine Kirchenverbesserung, die bei einem erreichten Standpunkte stehen bleiben wollte, würde in denselben Fehler des Unfehlbarkeitsglaubens verfallen, wie die römisch-katholische, und dem protestantischen Principe zuwider handeln.

Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, das Sichstellen allein auf die sittlich-freie Persönlichkeit erfordert den ungehemmten Fortschritt zur vollendeten ethisch-religiösen Gemeinschaft. „Unser Gott heisst nicht Gewohnheit, sondern Wahrheit und unser Glaube glaubt auch nicht auf Gewohnheit, sondern an die Wahrheit, die Gott selbst ist“ [1]). Darum muss unbedingt Lehrfreiheit gegeben sein. Das verlangt die moralische Anlage des Menschen. „Es ist eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, dass diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde und so reine Vernunftreligion zuletzt überall herrsche“ [2]). Es darf Niemand gehindert werden, seine bessere Ueberzeugung und Einsicht auszusprechen und damit für die Moral und für den reinen Vernunftglauben zu wirken. Das wäre eine Verletzung der Moral selbst. Hier gilt das Lessing'sche Wort: Luther's Geist erfordert schlechterdings, dass man keinen Menschen in der Erkenntniss der Wahrheit nach seinem Gutdünken fortzugehen hindern muss. Man verhindert Alle daran, wenn man auch nur Einem verbieten

---

1) Lommatzsch a. a. O. 192.
2) K[1], 130.

will, seinen Fortgang in der Erkenntniss Andern mitzutheilen"[1]. Von der nöthigen Einschränkung dieser Freiheit wird weiter unten die Rede sein. Das aber steht fest: Sobald die protestantischen Kirchen anfangen wollten, den Fortschritt zu verbieten, ja, sobald sie aufhören wollten, selbst fortzuschreiten, dem höchsten Ziele der ethisch-religiösen Gemeinschaft zu, so würden sie abfallen von dem Geiste, der sie geboren hat. Keine der bestehenden Richtungen innerhalb der evangelischen Kirchen tritt dem auch in thesi entgegen. Die reine absolute Objectivität der moralischen Uroffenbarung lässt jede Lehrnorm als subjectiv erscheinen, immer nur als Durchgangspunkt auf der Bahn zur letzten ethischen Vollkommenheit einer Kirche. So lange historische Glaubenslehren in derselben einander widerstreben, ist sie eine streitende Kirche, aber „mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und Alle vereinigende triumphirende Kirche auszuschlagen"[2], in welcher „Gott ist Alles in Allem"[3], die zur wahren, absoluten Objectivität hindurchgedrungen ist. — Zum Theil ist damit schon das dritte Problem in der Lehre von der Kirche berührt.

3.

Das Verhältniss zwischen Einheit und Vielheit als das dritte Problem in der Lehre von der Kirche zerlegt sich in die Frage nach dem Verhältniss zwischen öffentlicher und Privatreligion und nach dem zwischen Kirche und Kirchen bez. Secten. Die Antwort auf die Frage: Wie weit hat der Einzelne ein Recht, seinen subjectiven Glauben geltend zu machen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft? und: In wie weit darf der

---

1) Lessing, Theolog. Schriften, herausgegeben von Christian Gross, 140. Mit Kant lässt sich dem noch hinzufügen: „Wenn die Freiheit der Feder verweigert wird, wird uns zugleich ein grosses Mittel entzogen, die Richtigkeit unserer eigenen Urtheile zu prüfen und wir werden dem Irrthume preisgegeben." Kant, Werke; VII, 439.

2) K[1], 122.

3) K[1], 130.

Einzelne auf seinen subjectiven Glauben sich zurückziehen, obschon er Glied einer kirchlichen Gemeinschaft ist?, die Antwort auf diese Fragen ist in Bezug auf Subjectivität und Objectivität im Vorhergehenden schon gegeben. Hier handelt es sich um das Verhältniss des Einzelnen zur Gemeinschaft, die aus Vielen besteht.

Nur insofern ist es dem einzelnen Mitgliede einer Kirchengemeinschaft gestattet, seine Ueberzeugung geltend zu machen, als er dabei von dem Ethischen ausgeht, als er den Zusammenhang seines Glaubens nachweisen kann mit dem moralischen Vernunftglauben überhaupt. Das geht aus dem in dem vorhergehenden Abschnitt Dargelegten hervor. Aber, und das ist die social-ethische Seite der Lehrfreiheit, nur in einer solchen Weise darf diese Geltendmachung der eigenen Ueberzeugung stattfinden, dass die moralische Verpflichtung Anderen gegenüber nicht verletzt wird.

Es steht fest, dass der Einzelne seine moralische Bestimmung allein in dem ethischen gemeinen Wesen, in der Kirche, und durch dieselbe zu erreichen vermag. Diese Gemeinschaft zerstören, hiesse den Menschen die Möglichkeit entziehen, moralisch besser zu werden. Wer durch Streitigkeiten das gemeinschaftliche Streben nach ethischer Vervollkommnung beeinträchtigt, ist schuld an dem moralischen Verderben der Andern. Hierdurch ist geboten, selbst bei Mittheilung der Wahrheit, bei der Bemühung, die gewonnene höhere und reinere Erkenntniss bekannt zu geben, Rücksicht auf die Andern und deren intellectuelle und moralische Beschaffenheit walten zu lassen.

Das Volk hat die Neigung zu geniessen, hält sich an das Sinnliche und Aeusserliche, an das Praktische und Nützliche[1]. Es versteht nichts von den wissenschaftlichen Fragen der Gelehrten[2] und besteht zum grossen Theil, im Vergleich zu den Fachmännern und Gebildeten, aus Idioten[3]. „Das Volk setzt sein Heil zu oberst nicht in die

1) Streit der Fak., 32. K[1], 111. 115. 182.
2) Streit der Fak., 50.
3) Streit der Fak., 32.

Freiheit, sondern in seine natürlichen Zwecke, also in diese drei Stücke: nach dem Tode selig, im Leben unter andern Menschen des Seinen durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d. i. der Gesundheit und langen Lebens) gewärtig zu sein"[1]. Es ist durchaus träge im Denken. Der bei Weitem grosse Theil der Menschen überhaupt scheut den beschwerlichen Weg der Mündigkeit[2]. „Das Volk will geleitet sein"[3]. Doch die natürliche moralische Anlage bleibt ihm. Diese ist allen Menschen von dem ewigen Gesetzgeber in das Herz geschrieben[4]. Sie bildet den Anknüpfungspunkt, bei dem eingesetzt werden muss, um den Einzelnen und Alle zum wahren Glauben zu führen[5]. Aber, weil das Volk nur langsam zum Denken ist und an dem Kirchenglauben, an den Ceremonien, überhaupt an Allem hängt, was doch nur Vehikel der Religion ist, so ist Jeder, der eine bessere Einsicht gewonnen hat, oder gewonnen zu haben glaubt, verbunden, die Schwachen zu schonen.

„Alle seine Meinungen in's Publikum zu schreien, müsste theils der Regierung, theils aber auch diesem Publikum selbst gefährlich werden"[6]. Wollte man den Kirchenglauben unbedachtsam zerstören, so könnte es leicht geschehen, dass mit ihm, dem Vehikel des Religionsglaubens, auch dieser mit verloren ginge[7]. Es ist ein falscher Subjectivismus, eine Verletzung der Pflicht des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft, wenn „Jeder etwas für seine eigne Meinung in den Kirchenglauben hinein- oder aus ihm herausbringen" will[8]. Wünscht man Verbesserungen, hält man den vorhandenen Zustand für unerträglich, so ist der legale Weg einzuschlagen und der Tadel, sowie der Vor-

1) Streit der Fak., 45.
2) K[1], 182. 183. 186. 211. IV, 161.
3) Streit der Fak., 46.
4) K[1], 109. 117. 151. 166. — Streit der Fak., 90.
5) K[1], 166.
6) Streit der Fak., 49.
7) Streit der Fak., 59. — IV, 506.
8) Streit der Fak., 69.

schlag zur Besserung zunächst an die Regierung zu bringen[1]). Dies muss so gehalten werden, nicht aus Feigheit, sondern durchaus aus pflichtmässigen Rücksichten auf den Bildungsstand des Volkes.

Jeder, der eine vollkommnere und richtigere Anschauung zu haben meint, würde aber in den Fehler des „logischen Egoismus" fallen, wenn er es nicht für nothwendig hielte, „sein Urtheil auch an der Vernunft Anderer zu prüfen", wozu „Freiheit der Feder" unbedingt erforderlich ist[2]). Dieselbe dient zugleich zur Beförderung der Bescheidenheit. Damit sind die Grenzen der Lehrfreiheit, die Berechtigung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft auf das Bestimmteste gezeichnet und ethisch begründet, genau aus dem Princip des Protestantismus heraus, der das Individuum nur gelten lässt, sofern es ethisch-religiöse Persönlichkeit ist. So gewaltig die Stimme des „kategorischen Imperativs" in dem Einzelnen erklingt, so ertönt sie doch nie, ohne auf den Zusammenhang mit den andern Menschen, auf das Reich der Zwecke hinzuweisen[3]).

Trotzdem aber, dass die Gemeinschaft gegenüber dem Individuum und dessen religiöser Ueberzeugung ihre unantastbaren Rechte auf ungestörte Entwicklung hat, kann es kein Majorisiren der Wahrheit in der Kirche geben. Nicht die Mehrheit, sondern das ethische Princip entscheidet[4]).

Die Welt ist bestimmt, vorwärts zu schreiten und einst das Ziel der gottwohlgefälligen Menschheit zu erreichen. Das, „was allein eine Welt zum Gegenstand des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die M e n s c h h e i t (die vernünftigen Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit"[5]). Der Mensch ist bestimmt, „dem heiligen Gesetz angemessen" zu sein[6]). Daraus folgt die Pflicht, dass Jeder, der eine

1) Streit der Fak., 109. 110. — K[1], 128.
2) K a n t, Werke, VII, 439.
3) VII, 269. 277. 279.
4) Streit der Fak., 42. 48.
5) K[1], 61.
6) Streit der Fak., 62.

bessere Erkenntniss gewonnen zu haben meint, dieselbe der Gemeinschaft nicht vorenthalten darf. Wir sollen „das Weltbeste in uns und in Andern befördern“ [1]). Dass das Reich Gottes zu uns komme, dafür hat ein Jeder innerhalb seiner Kirchengemeinschaft zu sorgen. Das Vehikel des historischen und statutarischen Glaubens muss allmählich entbehrlich und die Kirche dem Ideal des ethischen gemeinen Wesens näher gebracht werden [2]).

Alle Menschen, um so mehr die Glieder einer Kirche, sind verpflichtet, „das höchste Gut zu befördern“ [3]). Es darf Niemand die Wahrheit für sich behalten wollen. Aufklärung im moralischen Sinne ist Pflicht. „In dem Princip der reinen Vernunftreligion als einer an alle Menschen beständig geschehenden göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung muss der Grund zu jenem Ueberschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher, einmal aus reifer Ueberlegung gefasst, durch allmählich fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll“ [4]). Wenn die Führer eines Volks, die in der Erkenntniss Fortgeschrittenen an solcher Entwicklung zum Besseren hindern wollten, würden sie die heiligsten Aufgaben und Pflichten verletzen. „Ein Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlecht abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig, und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbinden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muss, seine Erkenntniss zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Auf-

---

1) K², 630. K³, 348.

2) K⁴, 156. K¹, 122 ff.

3) K¹, 5—7. 106. 215. K², 630. K³, 36. 37. **344.** 347. **348.** 350. 351. **372.** 379. K⁴, 132. 136. 137. 139. 143. 144. **146.** 149. **150.** 151. 155. **156.** 160. 171. 173. VI, 310. 312. **361.** 368. VII, 184. VIII, 68. 556. 557.

4) K¹, 131. — Was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen.

klärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht[1])." Wie aber ein Geschlecht, ein Zeitalter verpflichtet ist für das andere, so auch ein Mensch für den andern. „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren"[2]). In der Gesellschaft sollen Alle dazu beitragen, dass der Einzelne zu seinem höchsten Zwecke emporstrebt. Jeder ist schon von Natur hierzu beanlagt und bestimmt. „In unserer Seele ist Etwas, dass wir Interesse nehmen 1. an unserm Selbst, 2. an Andern, mit denen wir aufgewachsen sind, und darum muss 3. noch ein Interesse am Weltbesten stattfinden[3]).

1) Kant, Werke, IV, 165.
2) Derselbe, Werke, VII, 649.
3) Derselbe, Werke, VIII, 512.

Eine katholische Kirchengeschichte auf dem Index.

Von

H. Gelzer.

Wie in Politik und Literatur, so hat Frankreich fragelos auch in Kirche und Wissenschaft während des 17. Jahrhunderts den ersten Rang unter den europäischen Nationen eingenommen. Auf dem Gebiete der historischen Wissenschaften sind es vorzugsweise Franzosen und namentlich französische Geistliche, welche hier wahrhaft Grossartiges geleistet haben. Ich erinnere nur an Denis Petau, Dionysius Petavius S. J., neben Scaliger als Vater der wissenschaftlichen Chronologie zu bezeichnen, an Bernhard von Montfaucon, welcher die Paläographie als Wissenschaft begründet hat. Für die Geschichte des eigenen Landes hat das Sammelwerk von Duchesne den Grund gelegt, und wenn auch Dom Bouquet's Recueil des Historiens de la Gaule et de la France erst dem folgenden Jahrhundert angehört, so stammen Plan und theilweise die Vorarbeiten zu der Sammlung noch aus unserem Jahrhundert. Ein glänzendes Verdienst um die Kirchengeschichte Frankreichs hat sich durch ihre Gallia christiana die Familie de Sainte Marthe (Sammarthani) in mehreren Generationen erworben. Niemand hat aber grösseren Ruhm davongetragen, als die gelehrte Benedictinercongregation von St. Maur. Was sie auf geschichtlichem Gebiete geleistet hat, zeigen die Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti. Sie auch hat für die meisten patres ecclesiae die

Ausgaben geliefert, welche für viele Griechen noch immer die brauchbarsten sind und für die Lateiner nur sehr allmählich und erst in neuester Zeit durch die Ausgaben der Wiener Akademie ersetzt werden. Es ist wahr, unseren Anforderungen an philologische Akribie entsprechen diese Ausgaben nicht mehr; aber man bedenke das Zeitalter und die verhältnissmässig kurze Zeit, in welcher die Benedictiner ihre Aufgabe bewältigten.

Unter den hochverdienten Männern der Wissenschaft dürfen auch die Mitglieder des Jesuitenordens nicht vergessen werden. Die Bollandisten übergehe ich, da hier nur die wissenschaftlichen Thaten französischer Männer gewürdigt werden sollen. Als feinsinniger Philolog, Herausgeber zahlreicher Kirchenväter und der Conciliensammlungen hat sich Pater Sirmond einen Namen gemacht. Philipp Labbé S. J., welcher von Niebuhr mit Recht tam historiae cognitione quam ingenio iudiciique sanitate egregie instructus genannt wird, hat zuerst den grossartigen Gedanken gefasst, ein corpus scriptorum historiae Byzantinae anzulegen, und daran haben sich in ihrer Art so vorzügliche Mitarbeiter, wie François Combéfis O. P. und vor Allem der unermüdliche Dufresne du Cange betheiligt. Man sollte nun meinen, Rom habe sich gefreut, dass aus seiner Mitte, wie aus dem trojanischen Pferde, eine ganze Schaar Gewappneter auftrat, welche wohl im Stande war, mit den protestantischen Vertretern der Wissenschaft Wettbewerb und Kampf aufzunehmen. Allein das Gegentheil war der Fall. Rom war es bei dieser Entwicklung katholisch wissenschaftlichen Lebens überaus bänglich zu Muthe. Auch diese katholischen Forscher waren Kritiker, und diese sind allemal gefährlich. Dies hatte bereits der Bollandist Papebroch erfahren.

Aber viel strenger ging die Indexcongregation gegen ein französisches Werk vor: Des P. Natalis Alexander O. P. historia ecclesiastica veteris novique testamenti. Dasselbe war ursprünglich unter dem Titel: Selecta historiae ecclesiasticae capita in 26 Bänden, 1675 bis 1684, erschienen. Das Werk über das Alte Testament erschien erst 1689.

Allein als Alexander 1682 die vier Propositionen der gallikanischen Kirche mit grossem Freimuth vertheidigte, fiel er in Rom in Ungnade. Die ausgewählten Capitel aus der Kirchengeschichte wurden von der Indexcongregation einer strengen Kritik unterzogen; mehrere hundert Sätze wurden als tadelnswerth und für fromme Ohren beleidigend bezeichnet. Und durch ein Breve Innocenz XI. vom 13. Juli 1684 wurden seine Schriften bei Strafe der Excommunication zu drucken und zu lesen verboten. Aber Natalis Alexander liess sich dadurch nicht im mindesten einschüchtern, und man begreift, dass man über ihn in Rom immer missvergnügter wurde. 1699, in seinem 61. Altersjahre, als in Sacra Facultate Parisiensi Doctor et Professor Emeritus gab er die oben angeführte zweite Ausgabe seiner Kirchengeschichte cum Privilegio Regis Christianissimi heraus. In den Handbüchern wird dieses Werk charakterisirt als „gelehrt, trocken, scholastisch". Ich kann nicht finden, dass diese Charakteristik für die zweite Ausgabe vollkommen zutrifft. Weit entfernt nämlich, durch Ausmerzung der anstössigen Stellen und „löbliche Unterwerfung" das Aergerniss, welches seine erste Ausgabe bereitet hat, einigermassen wieder gut zu machen, lässt er sich auf Aenderungen und Streichungen gar nicht ein, sondern fügt den von der Indexcongregation notirten Capiteln Scholien bei, welche regelmässig den von den „religiosi Censores" getadelten Satz abdrucken und dazu ein äusserst schneidiges und scharfes Responsum des Pater Alexander fügen.

Ich habe es daher nicht für unangemessen gehalten, aus den Katakomben dieser Folianten [1]) diesen lebhaften und muntern Streiter gegen Roms Uebergriffe und Prätensionen wieder auszugraben. Er ist zugleich ein belehrendes Beispiel für den Satz, dass correct römische Gesinnung und ernsthaftes wissenschaftliches Streben auf die Dauer sich nicht vereinigen lassen.

---

1) Ich bemerke übrigens, dass ich für das nachfolgende Spicilegium nur die durch meine Studien mir näher liegenden Bände IV und V excerpirt habe und endlich den für Alexanders Standpunkt besonders wichtigen VIII. (15. und 16. Jahrh.) Band.

Die Censoren der Indexcongregation machen sich die Sache etwas leicht; sie messen das Werk mit dem streng ultramontanen Massstab, und da findet sich natürlich Material in Fülle zur Verdammung. Aber sie haben es mit einem dialektisch ausserordentlich gewandten Gegner zu thun. Eine beliebte Art der Kampfesweise ist, dass er als Vertheidiger der getadelten Propositionen streng ultramontane Schriftsteller, wie die Cardinäle Baronius und Bellarmin, oder selbst Päpste anführt. Man merkt ihm aus den Phrasen seines scholastischen Lateins die unverhohlene Freude an, in so schlagender Weise seine nicht eben durch Gelehrsamkeit hervorragenden Gegner gründlich abzuführen. Seine Bemerkungen über ihre Unwissenheit in Geschichte und Kirchenrecht sind häufig recht beissend und anzüglich, manchmal geradezu provocatorisch. Allein man muss dem ernsten Forscher seine Erbitterung zu gute halten, da die Kritik der Indexcongregation in der That oberflächlich und frivol war.

Sehr schlau ist auch der Fechterstreich, dass er zur Vertheidigung seiner gallikanischen Grundsätze sich niemals auf die vom Papst verdammten Propositionen des Nationalconcils von 1682 beruft, sondern auf die im Grunde identischen, dem König Ludwig XIV. 1663 überreichten Artikel der theologischen Facultät von Paris, „quos papa numquam damnavit“.

Ich stelle nun im Folgenden eine nach gewissen Rubriken geordnete Auswahl der Scholien zusammen:

1. Textverdrehungen der Censoren.
2. Anläufe wissenschaftlicher Kritik.
3. Tadelnswerthe Aeusserungen betreffs der disciplina ecclesiae.
4. Aussprüche über die Infallibilität des Papstes.
5. Aussprüche, welche den ökumenischen Concilien höheren Rang als dem Papste zuschreiben.
6. Aussprüche, welche Prätensionen des Papalsystems im Allgemeinen — abgesehen von der Unfehlbarkeitsfrage — zurückweisen.

7. Das Verhältniss der Fürsten und der weltlichen Gewalt zum Papste.
8. Aussprüche über die weltliche Herrschaft des Papstes.
9. Aussprüche über die kirchlichen Immunitäten.
10. Zeugnisse wissenschaftlichen Freimuths und Wahrheitssinns.

1. Was zunächst die Textverdrehungen betrifft, so gelingt es häufig den Censoren, nur dadurch einen verdammlichen Sinn aus Alexander's Sätzen herauszulesen, dass sie einzelne und oft gerade die entscheidenden Worte entweder unterdrücken oder absichtlich entstellen; oder aber sie ziehen lediglich aus dem Zusammenhang die Schlussfolgerung, eine bestimmte Ansicht sei die des Verfassers, obgleich dieselbe im Wortlaute des Verfassers gar nicht liegt. Nicht ganz selten behaupten sie auch genau das Gegentheil von dem, was der Verfasser sagt, wie man sieht, die altlandesübliche Art ultramontaner Polemik.

Doch ich gebe einige Belege:

IV, 126[1]). Die hochwürdigen Censoren schreiben mir den Satz zu: Die Taufe des Johannes übertrug die Taufgnade.

A. Das habe ich nicht geschrieben; diesen Satz schreiben mir die Indexredactoren grundlos (gratis) zu; weder hier, noch sonst in meinen Werken findet er sich. Das Gegentheil lehre ich ausdrücklich in Abschnitt VIII.

IV, 188. Die Fürsten können ein Ehehinderniss aufstellen.

A. Meinen Satz haben die Indexredactoren verstümmelt und gefälscht. So lauten meine Worte: Daraus darf man nicht schliessen, dass die Fürsten das Recht haben, eine Ehe endgültig zu hindern, soweit sie Sacrament, sondern nur, soweit sie bürgerlicher Vertrag ist, indem sie gewissen Personen die Möglichkeit der Ehe nehmen. Die Kirche aber, indem sie die Gesetze der Fürsten annahm

1) Die römische Ziffer bezeichnet allemal den Folioband der Ausgabe von 1699, die arabische die Seitenzahl, wo das betreffende Scholion abgedruckt ist.

und zu den ihrigen machte, wie sie das Gesetz des Theodosius billigte und sich aneignete, hat dieses Hinderniss auch auf die Ehe als Sacrament ausgedehnt. Diese Bemerkung sollte nicht getadelt werden, da sie völlig übereinstimmt mit der Lehre des hl. Thomas. (Es folgt die entsprechende Stelle Sentent. L. IV, Dist. XLII. Quaest. II, Art. II.)

IV, 199. Der weltliche Fürst hat kraft seines Rechtes sich in kirchliche Dinge zu Gunsten des Friedens gemischt (pag. 32 der ersten Ausgabe).

A. pag. 32 der ersten Ausgabe steht nichts dergleichen, aber pag. 33: „Wenn ein Fürst nur gezwungen und der schlimmen Zeitumstände halber, um des kirchlichen Friedens willen und um die Hartnäckigkeit der Schismatiker zu brechen, nicht aber, um eine durch die Bischöfe bereits entschiedene Sache nochmals zu prüfen, die Untersuchung einer bereits von den Bischöfen entschiedenen Sache übernimmt, oder wenn er lediglich prüft, ob die Rechtsordnung im kirchlichen Geschäftsgang gewahrt worden sei, so macht er von seinem Rechte Gebrauch." Wie verschieden dieser Satz von demjenigen ist, welchen die Indexredactoren zurechtgestutzt und mir zugeschrieben haben, erkennt jeder Einsichtige.

IV, 287. Die Censoren notiren den Satz oder Schluss: Der VI. Kanon des nicänischen Concils bezieht sich auf die Patriarchen: in demselben wird der Bischof von Alexandria mit dem Römischen nicht allein betreffs der Metropolitanrechte, sondern auch betreffs der Patriarchalrechte zusammengestellt u. s. w. Dieser Schluss, sagen sie, mit den Beweisen zerstört den erhabenen Primat des römischen Pontifex.

A. Diesen Satz oder Schluss haben die Censoren — mit ihrer Erlaubniss sei es gesagt — gar nicht verstanden und ebensowenig, warum es sich bei der angeregten Frage handelt. Sie hätten die angeführten Stellen des Valesius, Sirmond und Petrus de Marca nachschlagen sollen. Um die Patriarchalrechte handelt es sich in dieser These und den Beweisen dafür, nicht um den Primat. Ich bin weit

entfernt, den erhabenen Primat des römischen Pontifex zu vernichten; im Gegentheil, ich vertheidige ihn gegen die Häretiker, welche behaupten, dass er durch Kanon VI des nicänischen Concils vernichtet werde. Die zweite These und die Beweise zielen eben dahin.

IV, 425. In die hl. Schrift, welche die Kirche gebrauchte, hatten sich zahlreiche Fehler eingeschlichen ... alle Uebersetzungen waren von Halbchristen und jüdischen Apostaten angefertigt worden.

A. Wort und Sinn haben die Indexredactoren gefälscht. Ich habe die Beweggründe dargelegt, welche den hl. Hieronymus veranlasst haben, eine neue Uebersetzung anzufertigen. Erstens, sagte ich, bewogen ihn die verschiedenen Fehler, welche sich in die Uebersetzung der LXX und die alten lateinischen eingeschlichen hatten. Der zweite Grund war, weil die anderen Uebersetzungen von Halbchristen und jüdischen Apostaten angefertigt waren, welche aus Hass gegen den Christenglauben viele Stellen der heiligen Schrift durch verkehrte Auslegung gefälscht hatten. Das sollte kein Verständiger tadeln. Denn wenn in die Uebersetzung der siebenzig Dolmetscher und in die lateinischen keine Fehler sich eingeschlichen hätten, würde S. Hieronymus vergebens eine neue Uebersetzung unternommen, vergebens erklärt haben, dass die in der Kirche gebräuchliche Uebersetzung voller Fehler sei. Die berühmteren und bekannteren unter den übrigen Uebersetzungen waren von Aquila, Symmachus und Theodotion angefertigt. Dass dies Halbchristen und jüdische Apostaten waren, weiss jeder Anfänger in der Kirchengeschichte (ecclesiasticae antiquitatis vel Abecedarius). Hätten die Censoren die Vorrede des hl. Hieronymus zum Buche Hiob berücksichtigt, hätten sie dies sicher nicht getadelt. Er sagt: „Wenn bei den Griechen nach der Herausgabe der LXX, da schon Christi Evangelium leuchtete, der Jude Aquila und Symmachus und Theodotion, judaisirende Häretiker, anerkannt worden sind (recepti), welche, obgleich sie viele geheime auf den Erlöser gehende Weissagungen (mysteria Salvatoris)

durch verkehrte Erklärung verdunkelt haben, dennoch durch die Hexapla in der Kirche Geltung haben und von den Kirchenlehrern erklärt werden, wie viel mehr haben mir, einem Christen gegenüber, dessen Eifer dahin ging, Uebergangenes nachzuholen, Verderbtes zu verbessern und die Geheimnisse der Kirche in reiner und getreuer Sprache zu offenbaren, selbst verwöhnte und böswillige Leser die Pflicht, mich nicht für unbrauchbar zu erklären." Uebrigens haben die Indexredactoren irrthümlich bemerkt, ich hätte geschrieben: omnes versiones factae fuerant ab hominibus semichristianis et Judaeis apostatis, da ich geschrieben habe: reliquae versiones. Doch es ist verdriesslich, dergleichen breit treten zu müssen.

V, 230. Für den Papst genügt es, dass er das Concil durch die Legaten präsidirt, und dass auf seine Briefe alle Rücksicht genommen wird, und dass das Concil sein Urtheil zur Ausführung bringt.

A. Die Indexredactoren geben meine Antwort verstümmelt und verfälscht wieder. So lauten meine Worte: „ich antworte erstens: es genügte, dass Cölestin im ephesinischen Concil durch seine Legaten den Vorsitz führte, und dass auf seine Briefe die grösste Rücksicht genommen wurde und ebenso auf sein gegen Nestorius gefälltes Urtheil, und dass die Väter mit diesem conform ihren Beschluss und ihr Urtheil ausführten, so dass erkannt und bewiesen wird, jenes heilige Concil sei unter seiner geistigen Leitung gestanden." Das vergleiche man nun mit dem von den Indexredactoren zurechtgemachten Satze.

V, 277. Deshalb konnten die Acacianer vom Urtheil der römischen Päpste nicht an ein Concil appelliren, weil diese nicht kraft eigner Autorität, sondern gemeinsam mit dem Concil ihr Urtheil gefällt hatten.

A. Das sind nicht meine Worte, sondern: „Weil sie nicht nur kraft eigner Autorität, sondern der des ökumenischen Concils die Streitsache beurtheilten. Das Wort „nur" (tantum) haben die Indexredactoren unterdrückt, damit mein

Satz als tadelnswerth erscheinen könne. Ich leugne nicht, dass die Päpste kraft ihrer eignen Autorität, die sie als höchste, von Christus unmittelbar übertragen, besitzen, und welche gegenüber der ganzen Kirche, allen Gläubigen, allen Schafen Christi und den Widdern der Heerde, den Bischöfen, selbst gilt, über Acacius und die Acacianer das Urtheil gesprochen haben. Aber ich leugne, dass sie dies nur kraft eigner Autorität gethan haben. „Es ist aber offenbar, dass sie das mittelst eines Concils (juxta formam synodicam) gethan haben, und es ist völlig sicher, dass deshalb Niemand sich dagegen auflehnen kann", wie selbst Gelasius an den Magister Faustus, den Gesandten des Königs Theodorich, schreibt. Den ganzen Wortlaut des Gelasius habe ich an der angeführten Stelle ausgeschrieben.

V, 507. Das Concil wird vom Kaiser berufen; den Vorsitz führt der Patriarch von Constantinopel.

A. Es handelt sich um das fünfte ökumenische Concil. Dass dieses von Kaiser Justinian zusammenberufen und von Patriarch Eutychius präsidirt worden sei, beweise ich dort durch unwiderlegliche Zeugnisse; aber ich behaupte und zeige, es sei vom Kaiser berufen worden, ohne dass Vigilius Einsprache erhob, welcher von Rechtswegen den Vorsitz beanspruchen konnte. Das haben die Indexredactoren verheimlicht und unterdrückt.

Charakteristisch für das Uebelwollen der Censoren[1]) ist auch, dass sie nicht nur einzelne Stellen, sondern die ganze Tendenz des Werkes als eine bedenkliche hinzustellen suchen, so wenn sie IV, 188 bemerken: Er scheint die Sorbonne höher zu stellen, als das Lehramt der Kirche[2]).

---

1) Manche Bemerkungen sind fast kindlich, so wenn getadelt wird, vielleicht von einem Congregationsmitglied spanischer Nationalität VIII, 33: Hispani qui sua tanta pompa ostentare solent.

A. Das ist der Charakter des Volks. Merkwürdig, dass die Censoren bei solchen Kleinigkeiten sich aufhalten.

2) Vgl. auch VIII, 189: Man bemerke, was er über die Universität Paris in Majuskeln sagt.

A. Was in Majuskeln über die hochwürdige Facultät von Paris

A. Das sei ferne von mir. Die Sorbonne und alle Doctoren der hochwürdigen theologischen Facultät von Paris erkennen die römische Kirche als Mutter und Lehrerin aller Kirchen und darum auch als die eigne an; ebenso bekennen sie, dass der römische Papst den Primat über den gesammten Erdkreis besitze, dass er Nachfolger des seligen Petrus, des Apostelfürsten, und der wahrhaftige Stellvertreter Christi, das Haupt der gesammten Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen sei; sie bekennen ferner demüthig, seine Söhne und Schüler zu sein. Das ist unsere Lehre. Dies die Gesinnung des dem apostolischen Stuhle und dem auf ihm thronenden Oberhirten fromm ergebenen Sinnes.

2. Ebenso wird von den Censoren jede, auch die zahmste kritische Regung notirt, welche apokryphen Legenden oder späteren Erfindungen die Glaubwürdigkeit oder den erborgten Glanz eines grossen Namens abzusprechen wagt.

IV, 118. Er beraubt den Athanasius seiner Werke und sogar des Symbolums: Quicunque.

A. Den heiligen Athanasius beraube ich nicht seiner Werke, sondern mit der Leuchte und dem Urtheil der Kritik scheide ich die echten von den untergeschobenen; keines spreche ich ihm ab, welches ihm nicht fast die gesammte Gelehrtenrepublik abspricht; bei keinem spreche ich ihm ohne stichhaltige Gründe die Urheberschaft ab.

IV, 156. Er beraubt den hl. Ambrosius seiner Werke und insbesondere des Hymnus: Te Deum laudamus.

A. Ich beraube den hl. Ambrosius keines seiner Werke, sondern spreche ihm nur diejenigen ab, welche nach dem Urtheil aller Gelehrten und mit den gewichtigsten Gründen als ihm fremd erwiesen werden. Dass der Hymnus: Te Deum laudamus nicht vom hl. Ambrosius herstamme, hat

---

an der von den Censoren notirten Stelle zu lesen ist, sind die Worte des Erasmus: Exspectabatur sententia Parisiensis Academiae, quae semper in re theologica non aliter principem tenuit locum, quam Romana Sedes christianae religionis principatum. Missfällt etwa den hochw. Censoren die Empfehlung der Facultät von Paris?

vor mir der fromme und gelehrte Cardinal Bona in dem Buche: de divina psalmodia behauptet. Auch die gelehrten Benedictiner, welche die neueste Pariser Ausgabe der Werke des Ambrosius besorgt haben, sagen in der Vorbemerkung zu diesem Hymnus: „Ueber den Abendmahlshymnus: Te Deum laudamus wäre es ärgerlich, sich behutsam auszudrücken; denn zu unserer Zeit ist keiner ein solcher Ignorant, dass er nicht die Erzählung früherer Zeiten als Fabel anerkennte, nämlich: dass nach der Taufe des grossen Augustinus Ambrosius und dieser wechselsweise den Lobgesang gesungen hätten."

IV, 376. Die trüben (coenosi) Quellen des Liber Pontificalis.

A. Die Quellen des dem hl. Damasus fälschlich zugeschriebenen Liber Pontificalis habe ich mit Recht trübe genannt, und kein in der Critica Sacra Erfahrener wird dies tadeln.

IV, 172. Der hl. Hieronymus war nicht Cardinal.

A. Die hochwürdigen Censoren tadeln mich, weil ich nicht unter Abkehr von der Wahrheit die stinkende und abgeschmackte (putidam et insulsam) Lügenmähr von der Cardinalswürde des hl. Hieronymus wieder aufgewärmt, sondern verworfen habe, wie es vor mir die Cardinäle Baronius (z. J. 382) und Bellarmin (Buch I, cap. XVI de clericis) gethan haben.

IV, 5. Er sagt, die Geschichte der heiligen Blutzeugin Catharina sei theilweise erdichtet.

A. Die hochwürdigen Censoren hätten hinzufügen sollen: und er beweist dies. Es ist lediglich eine Frage der Geschichte und der Kritik, und eine derartige, wo die Kirche Freiheit der Ansichten erlaubt. Meine Meinung über diese Materie theilen die Gelehrten. Ueber die Acten der hl. Catharina schreibt Papebroch . . .: Die Griechen nennen sie Hecaterina, die Lateiner Catharina. Die Acten in beiden Sprachen, je Wunderbareres sie enthalten, um so schwieriger wird es uns, ihre Glaubwürdigkeit gelten zu lassen.

IV, 188. Die Geschichte der hl. Ursula nennt er grossentheils fabelhaft.

A. Ich habe das gesagt und mit schlagenden Gründen erwiesen. Es ist eine reine Frage der Geschichte und der Thatsache.

Sehr scharf geht Alexander der Legende vom hl. Sylvester zu Leibe IV, 301. Die Acten des hl. Sylvester sind auch nach dem Zeugniss des Baronius mit faulen Lügen vollgestopft. Sie erzählen, 315 habe zu Rom eine Synode stattgehabt, welcher 75 Bischöfe beiwohnten und 109 jüdische Priester ausser jenen 12, welche vom Hohenpriester Isachar zur Disputation geschickt wurden, damit sie vor ihrer Beschützerin, der Kaiserin Helena, und dem Kaiser Constantin über Glaubensmaterien stritten. Denn Helena war damals noch Heidin, aber von den Juden fast schon gewonnen, und daher schrieb sie an ihren Sohn, Kaiser Constantin, voll Erbitterung, weil er dem christlichen Glauben anhing, einen feindseligen Brief, stiess viele Lästerungen gegen Christus aus und forderte ihn auf, zur jüdischen Religion überzutreten. Das sind diese herrlichen, vielgepriesenen Acta Silvestri. Diese Erzählung enthält so viel Lügen, als Worte. Wer möchte glauben, dass die christlichen Bischöfe und die jüdischen Priester ein gemeinsames Concil abgehalten hätten, um über die Glaubenslehre zu disputiren. Wer kann sich vorstellen, der Hohepriester Isachar habe 12 Rabbiner ausgewählt, welche gegen den christlichen Glauben disputiren sollten, da es allbekannt ist, dass seit der Zerstörung Jerusalems die Wahl der Hohenpriester aufhörte und überhaupt die Priesterwürde bei ihnen in Abgang kam? .... Ist es nicht eine ganz unverschämte Lüge derselben Acten, dass S. Sylvester das Fasten am Sonnabend abgeschafft habe, da es feststeht, dass andere Päpste, die Nachfolger des hl. Sylvester, dies gewissenhaft beobachtet haben? Ist es nicht gleichermassen ein Betrug, wenn in denselben Acten zu lesen ist, Sylvester habe eingeführt, dass der erste Wochentag Dominica genannt werde, da aus der Apokalypse bekannt ist, dass er diesen Namen schon zur Apostelzeit erhielt? Warum verlangen denn Baronius und sein Anhang, dass wir diesen verlogenen Acten bezüglich der Taufe Constantin's Glauben

schenken, da sie denselben in anderen Dingen, die ihnen nicht gefallen, auch keinen Glauben schenken u. s. f. Natürlich ist eine so schonungslose Kritik nicht nach dem Geschmack der hochwürdigen Censoren: Die ganze Abhandlung über die Taufe Constantin's ist zu streichen und zu tilgen.

A. Meine Ansicht von Constantin's Taufe theilt P. Daniel Papebroch im historischen Commentar über den hl. Constantin den Grossen zum 21. Mai .... Er sagt: „Nachdem dies geschrieben, kommt in meine Hände das ausgezeichnete Werk: Ausgewählte Capitel aus der Kirchengeschichte, herausgegeben zu Paris von P. Natalis Alexander vom Prediger-Orden, wo die 21 und 22 Abhandlungen lediglich von der Taufe und der immerwährenden Rechtgläubigkeit Constantin's handeln, und wo alle, auch die unbedeutendsten Einwände des Baronius sorgfältig widerlegt und die Fabelhaftigkeit der Sylvesteracten klar bewiesen wird u. s. f. Der Leser findet das Alles in dem angeführten Werke ausführlich erörtert und kann es passend mit unserer Abhandlung vergleichen, da beide gegenseitig durch einander Licht empfangen und geben." Dieselbe Meinung vertheidigt P. Antonius Pagi ... sie bestätigen auch die gelehrten Benedictiner der Congregation von St. Maur in ihren Noten zu Ambrosius' Rede vom Tode des Theodosius ....: „Wunderbarer Weise giebt es noch heute Leute, welche nach den unechten Acten hartnäckig behaupten, Constantin sei von Papst Sylvester getauft worden." Wann und wo Constantin der Grosse getauft worden sei, ist lediglich eine Frage der Thatsache und der Geschichte. Aber dennoch muss der Satz: Constantin ist zu Nicomedien gegen Ende seines Lebens getauft worden, obgleich er sich auf das Zeugniss des Eusebius, Socrates, Sozomenus, Theodoret, des hl. Hieronymus, des Concils von Ariminum und des hl. Isidors von Sevilla stützt, obgleich er von Enea Silvio, dem Cardinal von Cusa, Henri Valois, Daniel Papebroch, G. Hermann, A. Pagi und fast allen Mitgliedern der Gelehrtenrepublik vertheidigt wird, gestrichen und getilgt werden nach dem Urtheil der hochwürdigen Cen-

soren, weil er der Ansicht des Cardinals Baronius entgegensteht.

An die Taufe reiht sich würdig die Schenkung Constantin's.

IV, 323. Die ganze Abhandlung über die Donatio Constantini ist schon in Titel und Ueberschrift strafbar und in allen Einzelheiten zu brandmarken.

A. Es ist geschehen; das Urtheil ist gesprochen; das Brandmal wird der Abhandlung eingebrannt, Titel und Ueberschrift werden bestraft; denn sie ist schuldig, eine Erdichtung enthüllt, eine gefälschte Urkunde entlarvt zu haben. Die sechs Sätze oder Schlussfolgerungen, in welche ich die Abhandlung eintheilte, sind zu streichen, obgleich sie durch unwiderlegliche Urkunden der Kirchen- und Profangeschichte erwiesen sind, und ihre Wahrheit sonnenklar erhärtet ist, weil — es den hochwürdigen Censoren so beliebt. Es handelt sich lediglich um eine Frage der Kritik, der Geschichte und der Thatsache. Das verschlägt nichts. Der hl. Antonius, Enea Silvio, der Cardinal von Cusa, Johannes Morinus, Spondanus, Petrus de Marca, welche alle die Schenkung Constantin's verworfen haben, sie alle werden der censorischen Rüge nicht entrinnen. Und auch Deine Eminenz, gelehrter Verfasser der Kirchenjahrbücher, Baronius, wird ihr nicht entgehen, da Du z. J. 1191 ... bemerkt hast: „Obgleich die meisten römischen Päpste, wie der hl. Gregor und Hadrian, Nicolaus und Andere der Wohlthaten Constantin's gegen die hl. römische Kirche gedenken ... so findet sich doch vor Leo IX. Keiner, welcher dieser Schenkung irgendwie Erwähnung thut u. s. f." Auch Du wirst getroffen, Pater Pagi, der Du .... Dich nicht zu schreiben gescheut hast: „Die Donatio Constantini ist eine einfache Fälschung, wie unter den Gelehrten feststeht."

IV, 393. Er verwirft die grosse Synode der Abendländer, durch deren Autorität, wie der hl. Thomas berichtet, der Zusatz zu dem Symbolum gemacht wurde.

A. Jene grosse Synode, von der der hl. Thomas und Andere weder Zeit, noch Ort, noch Namen überliefern können, über welche in der Kirchengeschichte keine Notiz sich erhalten hat, von der kein Bruchstück in den Conciliensammlungen vorhanden ist, habe ich mit äusserst bescheidenen Worten als unsicher bezeichnet: „Durch das Zeugniss," sagte ich, „so gewaltiger Männer werden wir in dieser Sache um nichts gewisser." Uebrigens habe ich angemerkt, durch das Ansehen nicht nur einer, sondern zweier grosser Synoden, der Lyoner und der Florentiner, sei der Zusatz Filioque zum Symbolum bestätigt worden, nachdem er schon vorher in der spanischen und gallikanischen, ja sogar der römischen Kirche gegolten hatte. Wo bleibt da ein Gegenstand, welcher die censorische Rüge verdient?

3. Mit der grössten Bestimmtheit hält Alexander auch seinen Standpunkt in Fragen der Disciplin fest, wenn die Censoren notiren, dass er gegenüber dem geltenden römischen Usus die Verschiedenheit in den Gebräuchen der alten Kirche hervorhebt.

IV, 71. Erfundene fromme Uebungen (apocryphae devotiones) zu Ehren der seligen Jungfrau werden verurtheilt.

A. . . . . Wenn das fünfte Concil von Carthago weise beschlossen hat: „Die Altäre, welche auf Träume und angebliche Offenbarungen geringer Leute hin überall errichtet werden, sollen durchaus missbilligt werden", und wenn der hl. Augustin . . . mit Recht geschrieben hat: „Non sit religio in phantasmatibus nostris", so habe ich mit Recht behauptet, dass die erfundenen Frömmigkeitsübungen zu Ehren der seligen Jungfrau, welche auf unsicheren Visionen oder menschlichen Erfindungen beruhen, und, um es kurz zu sagen, von der Kirche und dem apostolischen Stuhle nicht bestätigt sind, verworfen werden müssen.

IV, 87. Im vierten Jahrhundert existirten weder Tonsur, noch Corona, noch auszeichnende Kleidung der Cleriker.

A. Gelehrten, welche die alte Disciplin kennen, sage

ich damit nichts Neues, ich beweise es aber mit stichhaltigen Gründen. . . .

IV, 126. Zur Zeit des Cyrill von Jerusalem bestand die Laiencommunion unter beiderlei Gestalt.

A. Jeder in der alten Disciplin Erfahrene weiss das. „Immer und überall seit den ersten Zeiten der Kirche bis in's 12. Jahrhundert haben die Gläubigen das Abendmahl unter der Gestalt des Brotes und des Weines empfangen, und erst allmählich im Beginn dieses Jahrhunderts fing der Gebrauch des Kelches an zu verschwinden", sagt Cardinal Bona im zweiten Buche von den liturgischen Gebräuchen.

IV, 159. Er erklärt unrichtig, was in Bezug auf die Bilder nur zur Disciplin und was zum Dogma gehört.

A. Im Gegentheil, ich erkläre das sehr gut mit folgenden Worten: „Der Gebrauch der Bilder in den Kirchen ist lediglich eine Sache der Disciplin, obgleich, wenn dieser Gebrauch sich einmal befestigt hat, die ehrerbietige Verehrung (veneratio) derselben Sache des Glaubens ist." Der verdient gar nicht den Namen eines Gottesgelehrten, welcher Fragen der einfachen Disciplin von dogmatischen nicht unterscheiden kann.

VIII, 270. Die pragmatische Sanction war den Päpsten unangenehm, obgleich sie die kirchliche Disciplin neu begründete (instauratrix).

A. Dass die pragmatische Sanction Eugen IV. und den nachfolgenden Päpsten unangenehm war, ist sicher. Dass sie die kirchliche Disciplin neu begründet habe, ist die beständige und einstimmige Lehre der gallicanischen Kirche und aller Orden des Reichs.

Schwerverständlich ist die Notirung folgenden Satzes: IV, 366. Wer sich vom Verdacht der Häresie reinigt, ist deshalb nicht als Häretiker anzusehen.

A. Halten die hochwürdigen Censoren es schon für genügend, um einen zum Häretiker zu stempeln, wenn er von seinen Gegnern der Häresie angeklagt wird, auch wenn

er seinen Glauben durch offenes Bekenntniss bezeugt, auch wenn er alle Ketzerei verabscheut, auch diejenige, welche ihm zugeschrieben wird oder in deren Verdacht er gekommen ist; auch wenn er sich dem Urtheil der Kirche unterwirft, auch wenn er nicht allein von allem Trotze, sondern auch von einem Irrthum im Glauben völlig frei ist? Soll er denn nolens volens ein Häretiker sein?

4. Am häufigsten vertheidigen seine Responsa die beiden Lieblingslehren der Gallicaner[1]) von der nur bedingten Infallibilität des römischen Pontifex und von der Superiorität der ökumenischen Concilien.

Was gegen die Infallibilität des Papstes spricht oder ihre Geltung beschränkt, wird von ihm mit grosser Schärfe und sichtlichem Behagen ausgeführt.

IV, 246. Der Papst und einzelne Kirchen sind bei der Heiligsprechung und bei der Heiligenverehrung der Täuschung unterworfen (fallibilis).

A. Das sind nicht meine Worte, sondern: „Es ist nicht auffällig, dass die Kirche von Limoges lange das Jahresfest eines Arianers feierlich begangen hat, da selbst der römische Papst beim Canonisationsprocess der Heiligen sehr vorsichtig ist und sich nicht schmeichelt, in solchen Geschäften das Privileg eines unfehlbaren (indeficientis) Urtheils zu besitzen.“ Darum habe ich gezeigt, dass die römischen Pontifices immer die grösste Sorgfalt bei der Canonisation der Heiligen anwandten, damit nicht bei einer so hochwichtigen Aufgabe sich ein Irrthum einschleiche. Wenn nun der Papst jede mögliche Sorgfalt angewandt hat, so muss mit Rücksicht auf Gottes Vorsehung, welche die Kirche durch den heiligen Geist leitet, der fromme Glaube gelten, dass er in der Canonisation der Heiligen nicht irren könne.

---

1) Den Stolz des Gallicaners bezeugt auch die VIII, 706 notirte These: Sola Gallicana ecclesia nunquam monstra peperisse cognoscitur.

A. Es sind die Worte des Gallicanischen Clerus auf der allgemeinen Versammlung zu Melun: und schon S. Hieronymus schreibt gegen Vigilantius: Sola Gallia monstra non habuit, sed viris semper fortissimis et eloquentissimis abundavit.

Aber dass man das nothwendiger Weise als ein Dogma des Glaubens anerkennen müsse, lehrt der Doctor Angelicus nicht, vielmehr giebt er deutlich das Gegentheil zu verstehen (es folgt die betreffende Stelle aus Thomas).

..... Aber auch Cardinal Cajetan, der eifrigste Beschützer und Vertheidiger des päpstlichen Ansehens, behauptet in dem Tractat über den Ablass gegen Luther ...., dass ein menschlicher Irrthum bei der Canonisation eines Heiligen eintreten könne und führt als Gewährsmann für diese Ansicht den hl. Thomas an: „.... Wie nach dem hl. Thomas ein menschlicher Irrthum sich bei der Canonisation eines Heiligen einschleichen kann, so kann sich auch ein menschlicher Irrthum bei der Verleihung eines Ablasses einschleichen. Wenn aber Jemand meint, der römische Papst könne in solchen Einzelheiten nicht irren, so mag er auch glauben, der Papst sei kein Mensch."

IV, 582. Der Papst Nicolaus I. irrte in dem Decret über die Chorbischöfe; er hat dasselbe übereilt (inconsiderate) edirt.

A. Das Wort inconsiderate, welches eine Beleidigung zu enthalten scheint, findet sich an der Stelle in meinen Werken nicht, wo ich von den Decreten des Papstes spreche, das wird mir grundlos (gratis) zugeschrieben. Ich habe gesagt, Nicolaus I. habe wegen gehäufter Geschäfte eilends und summarisch (cursim et summatim) geantwortet. Aber damit suche ich ihn ja zu entschuldigen, nicht zu beleidigen.... Die hochwürdigen Censoren sind vielleicht ergrimmt, dass ich bekenne, Nicolaus I. habe geirrt, wenn er alle von Chorbischöfen vollzogenen Weihen für gültig erklärt habe. — Das ist eine hypothetische Antwort und Jeder weiss, dass, wenn etwas bedingt ausgesagt wird, es nicht als Thatsache gelten kann (condicionem autem nihil in re ponere nemo nescit). — Allein da das Decret Nicolaus' I. völlig dem von Leo III. an die Gallischen Bischöfe erlassenen Decretale zu widersprechen scheint, so mögen sie selbst sich entscheiden, wem von Beiden sie lieber einen Irrthum in dieser lediglich auf die Disciplin, nicht auf den Glauben bezüglichen Frage zuschreiben wollen.

V, 42. Zosimus hat einen factischen Irrthum begangen (erravit errore facti).

A. Dass Papst Zosimus einen Irrthum bezüglich der Thatsachen in der Sache des Cälestius und Pelagius beging, wird kein in der Kirchengeschichte Bewanderter leugnen. Denn hat der nicht in Bezug auf die Thatsache geirrt, der betreffs des Pelagius und Cälestius schrieb, es betrübe ihn, dass solche Männer des reinsten Glaubens wie Häretiker angeklagt und in Afrika verdammt worden seien? ... Auch Cardinal Baronius z. J. 417 und Cardinal Noris und die ganze Gelehrtenrepublik gestehen ein, dass Papst Zosimus durch einen Irrthum in der Thatsache getäuscht worden sei.

V, 131. Der Papst irrte, als er die Ansicht derer verurtheilte, welche behaupten, es gebe Antipoden.

A. Die Worte: 'Papa erravit' rühren nicht von mir her. Dies ist der Wortlaut: „.... Ohne Zweifel ist durch die Ansicht des hl. Augustin Papst Zacharias veranlasst worden, die Lehre, dass es noch eine andere Welt und Menschen unter der Erde gebe, eine verkehrte und schändliche zu nennen.“ Uebrigens, wenn ich auch behauptet hätte, Zacharias habe sich in diesem Punkte geirrt, so wäre ich deshalb noch nicht zu tadeln. Denn kein Theologe hält dafür, dass das Urtheil des Papstes unfehlbar (indeficiens) auch in solchen Dingen sei, welche den Glauben und die Moral nicht berühren, wie z. B. die Frage über die Existenz der Antipoden.

V, 389. Papst Anastasius hat bei der Eintheilung der gallischen Metropolitandiöcesen Vieles geneuert oder richtiger verwirrt (vel potius confudit).

A. ... Der Index trifft eher den Papst Symmachus, als den F. Natalis Alexander; wenn jenes Wort: vel potius confudit, den hochwürdigen Censoren vielleicht missfällt, mögen sie dem Papste Symmachus zürnen, der das Wort gebraucht hat.

V, 507. Der Papst widerruft (retractat), was er vorher gelehrt hatte.

A. Dass Papst Vigilius seinen Erlass und alles Andere, was er zur Vertheidigung der drei Capitel geschrieben oder gethan hatte, für ungültig erklärt und endlich die fünfte ökumenische Synode gebilligt und bestätigt habe, beweist sein Brief an Eutychius, den Erzbischof von Constantinopel und die ganze versammelte heilige Synode. Das erhärte ich auch durch andere Beweise. Dies ist auch die Ansicht der Gelehrten, des Erzbischofs von Paris, Petrus de Marca .. und des Cardinals Noris ... Das Wort: Widerruf (retractandi verbum) gebraucht Vigilius selbst und bekennt, dass er das Beispiel des hl. Augustin befolge, welcher seine Schriften widerruft und seine Ausdrücke verbessert.

V, 519. Papa sententiam mutat.

A. Dass Papst Vigilius seine Ansicht geändert und endlich die Verdammung der drei Capitel unterschrieben habe, wiederhole ich und bestätige es durch die Worte Pelagius II. an die Bischöfe von Istrien[1]). Ich füge die Worte des hochgelehrten Cardinals Noris in seiner Abhandlung über die V. Synode hinzu: „.... Dem Vigilius ist die Unbeständigkeit der Gesinnung und die Leichtigkeit des Meinungswechsels als Fehler anzurechnen; denn im Dreicapitelstreit ist er unbeständig und mehr als einmal mit sich selbst im Widerspruch ....“

Das Citat war um so beissender, als Cardinal Noris selbst Mitglied der Congregation der Inquisition war.

V, 616. Der Papst spricht ex cathedra, wenn die Zustimmung der Kirche hinzutritt (accedente ecclesiae consensu).

A. Dass der Papst unfehlbar sei, wenn er über Streitfragen des Glaubens und der christlichen Moral einen Ausspruch ex cathedra thut, ist ein in den Schulen der Theologen gebräuchlicher Ausdruck. Was aber: ‘ex cathedra reden’ bedeutet, steht unter ihnen nicht fest. Einige meinen, der Papst definire ex cathedra, wenn er nach Anhörung des

---

1) Cur mutatio sententiae huic sedi in crimine objicitur, quae a cuncta ecclesia in eius auctore veneratur? Non enim mutatio sententiae, sed inconstantia sensus in culpa est.

Raths der Cardinäle und auserwählter Gelehrter seine Definition ausspricht. P. Bagot S. I., ein hochgelehrter Theologe, meint, um etwas unfehlbar als Lehrmeinung aufzustellen, müsse der Papst vorher ein Concil oder eine Synode befragen, und richtig sage man, er spreche oder er gebe eine Glaubensdefinition ex S. Petri Cathedra, wenn er nach Anhörung eines Concils seinen Ausspruch thut. Ich dagegen glaube nicht, dass ein Concil versammelt werden muss, damit man berechtigt sei zu sagen, der Papst spreche ex cathedra, sondern nach meiner Meinung spricht er dann ex cathedra und ist unfehlbar, wenn er gemäss der heiligen Schrift und der Tradition, welche in der römischen Kirche seit den Zeiten der Apostel unverfälscht bewahrt wird und auf ihn durch die ununterbrochene Succession der Oberhirten übertragen ist, unter Beistand des heiligen Geistes, nach Prüfung der vorliegenden Streitfragen durch die gelehrtesten Theologen nach den heiligen Vorschriften des Glaubens, und, nachdem der Rath und die Stimme des Senats der römischen Kirche und der benachbarten Kirchenfürsten gehört worden ist, nach Verrichtung feierlicher Gebete etwas allen Gläubigen zu glauben oder stets zu beobachten anbefiehlt, und seine Erlasse und Beschlüsse werden durch die Zustimmung der Kirche rechtskräftig. Das sind meine Worte; dies meine Erklärung der Formel: Summus Pontifex pronuntiat ex cathedra. Dass ich zum Schlusse noch die Worte beifüge: accedente ecclesiae consensu, dürfen mir die hochwürdigen Censoren nicht so sehr verübeln; denn das ist feststehende Ausdrucksweise in der hochwürdigen Facultät von Paris und in der Gallicanischen Kirche, deren Lehre und Meinung ist, dass der Papst ohne Zustimmung der Kirche nicht unfehlbar sei[1]). Das habe ich so erklärt, dass durch die Zustimmung der Kirche die

1) Vgl. V, 262: Die Worte 'accedente ecclesiae consensu' haben ihre hinreichende und rechtmässige Entschuldigung in dem Umstand, dass ich Doctor der hochwürdigen Facultät von Paris bin; denn „es ist nicht Lehre oder Glaube dieser Facultät, dass der Papst unfehlbar sei, wenn die Zustimmung der Kirche nicht hinzutritt“; so hat sie selbst feierlich erklärt im Jahre 1663.

Definition des Papstes als unfehlbar dargelegt und erwiesen werde.... Und ich glaube, es ist gleichgültig, ob die Zustimmung der Kirche vor oder gleichzeitig mit oder nach der Definition des Papstes erfolge; denn immer zeigt und beweist sie, dass der hl. Petrus, vielmehr der hl. Geist, durch den Mund des römischen Papstes gesprochen hat.

V, 170. Auch ein **heiliger** Papst kann sich in einer Thatsache täuschen, und er verfolgt die Heiligen.

A. Ich habe mit Recht bemerkt, dass dies dem hl. Leo passirt sei und dass er durch die falschen Denunciationen der Gegner des hl. Hilarius von Arles getäuscht worden sei, da er diesen, als des Hochmuths, der Vermessenheit und der Anmassung schuldig, verfolgt hat (insectatus est). Jene Worte: 'Papa etiam sanctus sanctos persequitur' rühren nicht von mir her. Uebrigens, wenn meine Bemerkung den hochwürdigen Censoren missfällt, muss ihnen noch vielmehr jene des Cardinals Baronius z. J. 464 missfallen, dessen Worte ich abschrieb.

VIII, 562. Man beachte, wie verwegen er von Pius II. spricht, der seine frühere Ansicht widerrief.

A. Ich habe aus den Worten Pius' II. selbst gezeigt, dass er seine frühere Ansicht nicht widerrufen hat. Ich sagte, gesetzt, dass er anderer Meinung geworden sei, habe er auf seine Verhältnisse Rücksicht genommen, und es sei ihm eine Menschlichkeit passirt, wenn er, der die Wahrheit über die höchste Autorität der allgemeinen Concilien in bescheidener Stellung im Verein mit den gelehrtesten Männern der christlichen Welt und einer ökumenischen Synode trefflich vertheidigt, und auch als Cardinal nicht aufgegeben hatte, sie unmittelbar nach der Wahl zum Papste ohne vorherige Prüfung aufgegeben und abgeschworen habe. Es ist eine lediglich hypothetische Antwort. Und ich nehme die Wahrheit der Hypothese nicht an. Es ist unbillig, die Geschichtschreiber der Verwegenheit zu zeihen, so oft sie etwas Menschliches an den mit menschlicher Schwäche behafteten Päpsten anmerken. Kein Pariser Theologe hätte

bescheidener auf den dem Widerruf Pius' II. gegenüber geltend gemachten Einwurf antworten können.

Selbstverständlich musste ein so scharfer Gallicaner durch die Behandlung der Honoriusfrage den Censoren Aergerniss bereiten. Die ganze Abhandlung soll er denn auch streichen; ausserdem werden folgende Sätze an den Pranger gestellt.

V, 536. Honorius wäre der beste Papst gewesen, wenn er nicht seinen Ruhm durch Hinneigen (connivendo) zu den Monotheleten befleckt hätte.

A. Das ist gerade so tadelns- und verdammenswerth, als der Brief Leo II., welcher die VI. ökumenische Synode bestätigte und in welchem zu lesen steht: „Gleichermassen verdammen wir die Erfinder des neuen Irrthums . . . und ebenso Honorius, welcher diese apostolische Kirche nicht durch apostolische Lehre erleuchtet, sondern die unbefleckte durch unheiligen Verrath beflecken liess.“

V, 545. Honorius ist auf der VI. Synode als Begünstiger der Häretiker verurtheilt worden.

A. Das habe ich von dem Papst Leo II. gelernt, welcher an die Bischöfe Spaniens schrieb: „Die, welche Verräther an der Reinheit der apostolischen Lehre geworden sind, sind nach ihrem Hinscheiden mit ewiger Verdammniss bestraft worden, das ist: Theodorus von Pharan, Cyrus von Alexandrien, Sergius, Pyrrus, Paulus, Petrus, die constantinopolitanischen Bischöfe, dazu Honorius, welcher den Brand des ketzerischen Dogmas, nicht wie es der apostolischen Autorität geziemte, in seinem Beginne auslöschte, sondern durch Nachlässigkeit gekräftigt hat.“

5. Als Gallicaner musste Alexander durch sein Betonen der Unabhängigkeit und der höheren Autorität, welche die ökumenischen Concilien dem Papste gegenüber einnehmen, mit der Indexcongregation nothwendig in Conflict gerathen; doch auch hier wahrt er mit grösster Entschiedenheit seinen Standpunkt, wie folgende Beispiele zeigen:

IV, 193. Nachdem er erklärt hat, der Papst

sei in Streitfragen der höchste Richter, setzt er an den Rand: das solle nicht gesagt sein mit Rücksicht auf ein allgemeines Concil.

A. Ich glaube, dass der Papst der höchste Richter in Glaubensstreitigkeiten sowohl innerhalb als ausserhalb eines allgemeinen Concils sei: aber damit Niemand daraus schliesse, ein ökumenisches Concil besitze geringere Autorität, als der römische Papst, was der Lehre der theologischen Facultät von Paris und der Gallicanischen Kirche nicht entspricht, habe ich am Rande bemerkt, ich vergleiche hier die Autorität des Papstes nicht mit der Gewalt eines ökumenischen Concils.

IV, 252. Der Papst kann auf einem ökumenischen Concil gerichtet werden.

A. Diese Frage habe ich nicht berührt; positiv habe ich an der angeführten Stelle den Satz gar nicht ausgesprochen.... Ich habe nur, worin alle Katholiken einer Meinung sind, behauptet, dass der römische Papst von anderen Patriarchen oder Bischöfen ausserhalb eines allgemeinen Concils nicht gerichtet werden könne. Dass er von einem ökumenischen Concil könne gerichtet werden, habe ich daselbst nicht behauptet. Es ist das übrigens Lehre und Ansicht der hochwürdigen Facultät von Paris, der Gallicanischen Kirche und auch vieler katholischer Gottesgelehrten von anderen Ländern und Universitäten, vgl. IV, 359 Scholion II.

IV, 297. Der hl. Athanasius, von der tyrischen Synode verurtheilt, hat nicht an den römischen Papst Julius I. appellirt. Die Schlussfolgerung, sagen sie, ist völlig umzuarbeiten.

A. Bei dieser Frage handelt es sich nur um die Geschichte und Thatsache. Meinen Satz oder meine Schlussfolgerung habe ich durch stichhaltige Gründe gegenüber den Cardinälen Baronius und Bellarmin erwiesen: Die Widerlegung der bepurpurten Schriftsteller hat die Censoren geärgert; aber bei aller Ehrfurcht, welche man so grossen Namen schuldig ist, magis amica veritas.

IV, 359. Der Papst ist die höchste Autorität

unbeschadet der Autorität eines ökumenischen Concils.

A. Ich schrieb, Flavian habe seine Appellation beim hl. Leo eingereicht als höchstem Richter, unbeschadet der Autorität des ökumenischen Concils. Aber anders kann ein Doctor der hochwürdigen Facultät von Paris nicht sprechen. Denn das ist die Lehrmeinung der theologischen Facultät von Paris und der gallicanischen Kirche, die Autorität eines ökumenischen Concils sei der päpstlichen überlegen. Die Gottesgelehrten anderer Nationen mögen darüber denken, was ihnen wahrscheinlicher scheint. Diese Frage ist der Meinung des Einzelnen freigegeben und bezieht sich nicht auf den Glauben, kraft dessen wir katholische Christen sind, noch auf die Sitten.

IV, 359. Der Handel Theodoret's wurde einer nochmaligen Prüfung vom Concil zu Chalcedon unterzogen, einmal, weil dies ein Recht des Concils ist und sodann, weil der hl. Leo seine Decrete der Prüfung des Concils unterworfen hatte.

A. Das habe ich durch die eigenen Worte S. Leo's bewiesen in seinem Briefe an Theodoret (93, alias 63) und dennoch habe ich beigefügt, man könne dies nur uneigentlich eine nochmalige Prüfung des theodoretischen Streithandels nennen und dies näher erklärt. Ob dies durch ein Concil geschehen sei, ist nur eine Frage der Thatsächlichkeit. Wer aber behauptet, das sei unrechtmässiger Weise geschehen, der macht sich der Unehrerbietigkeit gegen das vom heiligen Geiste geleitete allgemeine Concil schuldig.

IV, 199. Der Fürst kann Concilien kraft seines Schutzrechtes zusammenberufen.

A. So sind in der That die VIII ersten ökumenischen Concilien von den Kaisern einberufen worden, ohne dass die Kirche irgend Widerspruch erhob. Ich habe deshalb mit Recht geschrieben: Obgleich dies Recht den Bischöfen und Päpsten zusteht, steht es auch den Fürsten zu, jenen kraft des Rechts des Kirchenregiments, diesen nach dem

Rechte des Schutzes, welchen sie dem Glauben und der Kirche zu gewähren gehalten sind.

IV, 214. Das Nicänische Concil ist von Kaiser Constantin berufen worden.

A. Die Frage betrifft nicht das Dogma, sondern die Geschichte und die Thatsache. Die 318 nicänischen Väter, welche sicher wussten, von wem sie zusammengerufen waren, bezeugen, dass sie von Constantin zur grossen Synode nach Nicäa seien berufen worden, in dem Synodalbriefe an die Kirche von Alexandrien.

IV, 388. Das zweite ökumenische Concil ist von Theodosius dem Grossen ohne vorherige Anfrage bei Papst Damasus einberufen worden.

A. Auch bei dieser Streitfrage handelt es sich um eine geschichtliche Thatsache und nicht um das Dogma. Dass dieses Concil von Theodosius dem Grossen berufen wurde, habe ich erwiesen durch die epistola Synodica dieses Concils an Theodosius und durch die ausdrücklichen Zeugnisse des Socrates, Sozomenus und Theodoret. Dass es ohne Befragung des Damasus berufen wurde, habe ich bewiesen aus dem Stillschweigen derselben Zeugen, aus dem Umstand, dass nur Bischöfe des Orients zu demselben geladen wurden, weil Damasus keine Legaten sandte, weil er eine Synode nach Rom berief, welche er dann gleichzeitig mit den abendländischen Bischöfen abhielt. Dieser Ansicht huldigen heutzutage alle Gelehrten [1]).

V, 248. Der Kaiser Marcian hat die IV. ökumenische Synode nach Nicäa berufen und dann nach Chalcedon versetzt in Uebereinstimmung mit dem Papste S. Leo. Die ganze Abhandlung, sagen sie, ist zu streichen.

A. Die übereinstimmenden Zeugnisse des chalcedonensischen Concils, welches dies fast in allen Sitzungen behauptet, des hl. Leo, der Kaiser Marcian und Valentinian, der Kaiserin Pulcheria, des Liberatus Diaconus, des Euagrius

1) Vgl. die analogen Ausführungen über das Concil von Sardica IV, 333 und über das Ephesinum V, 230.

und des Kaisers Justinian, welche dasselbe behaupten, sind also von gar keinem Gewicht; soll man sie mit demselben Schwamm auswischen?

V, 164. Die hochwürdigen Censoren notiren den Satz: Warum der Papst den hl. Johannes Chrysostomus auf seine Appellation nicht freigesprochen habe, sondern den Entscheid eines Concils abgewartet habe? und geben zu verstehen, diese historische Bemerkung missfalle ihnen.

A. Ich führe einen sehr wahrscheinlichen Grund an, warum Innocenz I. die Appellation des hl. Johannes Chrysostomus durch ein endgültiges Urtheil auf einem ökumenischen Concil entschieden wissen wollte, nämlich die drohende Gefahr eines Schismas, wenn er allein mit den Bischöfen Italiens oder auch des gesammten Abendlandes eine so schwere Frage entschiede. Ich bemerke aber, dass Innocenz trotzdem durch ein provisorisches Decret die Räubersynode bei der Eiche cassirt habe, und dass er endlich, als die Hoffnung auf das Zustandekommen eines ökumenischen Concils dahingeschwunden war, durch ein Decret den Morgenländern geboten habe, die Erwähnung des hl. Johannes Chrysostomus als Bischofs von Constantinopel wieder in die Diptycha der Kirche einzutragen, und dass er die Gemeinschaft mit den Morgenländern nicht eher erneuerte, als bis sie dies ausgeführt hatten. Es ist wirklich merkwürdig, dass die hochwürdigen Censoren diese Bemerkung von mir getadelt haben; denn man kann ja gar nichts Ehrenvolleres und Ruhmreicheres zur Bestätigung des päpstlichen Primats sagen.

V, 248. Der hl. Leo, weit entfernt, eine Synode anzusagen, hat den Kaiser Marcian um eine solche gebeten.

A. Zeuge dieser Thatsache ist der 73. (43.) Brief des hl. Leo an den Kaiser Marcian, dessen Worte ich ausgeschrieben habe. Werden die hochwürdigen Censoren einen gewichtigeren, zuverlässigeren und noch echteren Zeugen aufrufen können, welcher den hl. Leo widerlegt?

V, 252. Das Chalcedonensische Concil hat

die epistola dogmatica des hl. Leo officiell angenommen und approbirt, nachdem es sie vorher nach den Regeln des Glaubens geprüft hatte. Sie sagen, die ganze Abhandlung sei zu streichen.

A. Sollen mit demselben Schwamm auch alle Acten des chalcedonensischen Concils ausgewischt werden, welche diesen Satz klar erweisen? Soll man gegen das ausdrückliche Actenzeugniss behaupten, die heilige Synode habe den Brief des hl. Leo ohne Discussion angenommen und approbirt? Sie hätte erklärt, er stimme vollständig mit der Glaubensnorm überein, welche im Nicänischen und Constantinopolitanischen Concil festgestellt wurde, und ebenso mit der Definition des ephesinischen Concils, der Lehre Cyrill's und dem Glauben der Väter, obgleich man denselben gar nicht mit diesen heiligen Urkunden und der Glaubensnorm verglichen hatte? Vielmehr hätten die Väter ohne Prüfung (caeco modo) gerufen: „Das ist der Glaube der Väter! Das ist der Glaube der Apostel! Wir Alle glauben so. Anathema dem, der dies nicht glaubt. Petrus hat durch Leo gesprochen. Die Apostel haben so gelehrt. Fromm und wahr hat Leo gelehrt. Cyrill hat so gelehrt." Hätte ich jene blinde Handlungsweise dem ökumenischen Concil zugeschrieben, würde ich mich der Lästerung gegen den heiligen Geist schuldig gemacht haben.

VIII, 12. Der Papst hat die höchste Autorität des Concils approbirt.

A. Es ist eine einfache Frage der Thatsache, deren Wahrheit durch die Urkunden Eugen's IV. bewiesen wird. „Das Constanzer Concil, das Decret Frequens und andere Decrete desselben, ebenso die anderen Concilien, welche die streitende Kirche darstellen, ihre Gewalt, ihr Ansehen, ihre Ehre, ihren hohen Rang (eminentiam) nehmen wir an, heissen wir willkommen und verehren wir, wie unsere andern Vorgänger, von deren Wegen wir niemals abzuweichen beabsichtigen.

VIII, 354. Er beweist pag. 592, dass der Papst nicht über dem Concil steht und rühmt die Gelehrsamkeit Gerson's und der Pariser unmässig.

A. Dass das allgemeine Concil über dem Papst stehe und dass dieser von der Kirche gerichtet werden könne im Falle der Häresie, der Kirchenspaltung und in anderen, den Zustand der allgemeinen Kirche betreffenden Fragen, ist Lehre der hochwürdigen Facultät von Paris und der gallicanischen Kirche. Sie stützt sich auf die Decrete des Constanzer Concils in der IV. und V. Sitzung; dass diese wenigstens für die Zeit des Schismas und bei zweifelhaften Papsternennungen gelten, leugnet kein Gottesgelehrter. Eine solche Zeit und solche Päpste waren vorhanden zur Zeit des Concils von Pisa, von dem in dieser Abhandlung gehandelt wird. Die Lehre Gerson's rühme ich nicht übermässig, sondern setze sie einfach auseinander.

VIII, 437. Die ganze Abhandlung ist zu cassiren, denn sie beleidigt den römischen Papst, ist voll höhnischer Bemerkungen und falscher Lehren, welche die Autorität des heiligen Stuhles heruntersetzen.

A. Die Anklage ist ebenso falsch, als vag. Alles in dieser Abhandlung ist sehr ernst, nichts eines Theologen unwürdig. Die Lehre, die darin vorgetragen wird, ist die der hochwürdigen Facultät von Paris und der gallicanischen Kirche. Sie ist übrigens von mir mehr historisch, als dogmatisch vorgetragen und erläutert worden, wie die Art der Behandlung und die Ausdrucksweise in fast allen Sätzen und Widerlegungen zeigt; ich wiederhole stets: „So lehren die Pariser Theologen", „So antworten die Pariser Theologen". Und eben diese Lehre der Pariser Universität und der gallicanischen Kirche habe ich innerhalb der Schranken einer Lehrmeinung vorgetragen; ich habe nicht gelehrt, sie gehöre zu den Glaubensartikeln, welche von Allen geglaubt, gehalten und verbreitet werden müssen.... Um nichts besser verhält es sich mit dem Vorwurf, dass ich die römischen Päpste beleidige und die Autorität des hl. Stuhles herabsetze. Im Gegentheil, ich erhebe seine hochheilige Autorität nach Kräften.... „Der römische Bischof allein ist durch göttliches Recht der höchste Oberpriester der Kirche; alle Christen müssen ihm gehorchen; denn er besitzt unmittelbar

von Christus den Primat nicht nur der Ehre und Würde, sondern auch der Macht und rechtlichen Gewalt"..... Heisst das die römischen Päpste beleidigen und die Autorität des hl. Stuhles herabsetzen? .... „Der Papst also repräsentirt die Kirche als Haupt, als ihr vornehmstes Glied, als erster Herrscher (monarcha primus) — so nämlich soll man sich nach Gerson ausdrücken — d. h. als höchster Hirte aller Hirten und Schafe." Sind das höhnische Redensarten, welche den römischen Papst beleidigen und die Autorität des hl. Stuhles heruntersetzen? u. s. f.

VIII, 561. Er nennt jene Ansicht von der Autorität des Concils ein Kirchendogma.

A. Was von zwei ökumenischen Concilien, dem Constanzer und dem Baseler, feierlich behauptet und erklärt worden ist, glauben die hochwürdige Facultät von Paris und die gallicanische Kirche ein Kirchendogma nennen zu dürfen. Ein Glaubensdogma habe ich es nie genannt, und halte es nicht dafür, sondern für eine wahrscheinlichere (probabiliorem) Lehrmeinung, welche mit Gotteswort und der Tradition mehr in Einklang steht. So urtheilt die Pariser Universität, welcher die Wiener, Erfurter, Krakauer und Cölner beistimmen und ebenso die meisten katholischen Doctoren von den einzelnen Orden und Nationen.

VIII, 562. Die gallicanische Kirche und die Pariser Universität halten das unter Leo X. abgehaltene lateranensische Concil nicht für ökumenisch, weil nur 89 Bischöfe, meistens Italiener, daran Theil nahmen.

A. Das ist eine Frage der Geschichte. Was darüber die gallicanische Kirche und die Universität Paris denken, kennen wir besser, als Ausländer. Es ist keine Glaubensfrage, ob das Lateranense unter Leo X. ein ökumenisches Concil gewesen sei. Dass darüber bei den Katholiken verschiedene Ansichten herrschen, gesteht selbst Cardinal Bellarmin....

VIII, 658. Die Franzosen behaupten, der sei ein Häretiker, welcher sagt, der Papst stehe über dem Concil... Lieber würden sie sich

tödten lassen, als die gegentheilige Meinung anzunehmen.

A. Das sind nicht meine Worte, sondern die des Cardinals von Lothringen im Brief an seinen Secretär und Agenten am Römischen Hofe, Brito, welchen er dem Papste Pius IV. mitzutheilen befahl. Was von einem Schriftsteller nur als geschichtliches Factum mitgetheilt wird, darf ihm nicht als eigene Meinung imputirt werden. Ich habe übrigens bemerkt, dass dieser Brief und das Mahnschreiben des Cardinals von Lothringen die Sache bei Weitem übertreibe, und dass diejenigen für wahre Katholiken von der gallicanischen Kirche und der hochwürdigen Facultät von Paris gehalten würden, welche die gegentheilige Meinung verfechten, nämlich: der römische Papst stehe über dem allgemeinen Concil. . . . .

6. Uebrigens nicht allein in der Frage von der Infallibilität des Papstes und der Superiorität der Concilien zeigt sich Alexander als correcter Gallicaner, sondern auch sonst tritt er den ungemessenen Ansprüchen der Curie, welche die Rechte der Einzelkirchen verletzen, entgegen.

IV, 288. Der Papst vermag in Frankreich nichts gegen die Canones.

A. Wenn neue Gründe es erheischen, kann der römische Papst neue Gesetze, neue Erlasse, Decrete betreffs des Glaubens, der Sitten und der Disciplin gründen, welchen alle Christen gehorchen müssen; er kann die hl. Canones kraft des Rechts seiner höchsten Autorität interpretiren, er kann auf dem ganzen christlichen Erdkreis von den Canones dispensiren, sobald ein rechtmässiger Grund vorliegt, jedoch gegen die vom hl. Geist eingegebenen und durch die Ehrfurcht der ganzen Welt geheiligten Canones vermag er weder in Frankreich, noch sonst wo etwas gemäss dem Ausspruch des hl. Papstes Martin I. . . . .: „Die Canones der Kirche können wir nicht aufheben, da wir Vertheidiger und Hüter, nicht Uebertreter derselben sind.“ Dies ist auch die Meinung der hochwürdigen Facultät von Paris, welcher sie in den dem allerchristlichsten Könige 1663 überreichten Artikeln Ausdruck gegeben hat. Artikel VI

erklärt: „Lehre der Facultät ist, nicht zu billigen und niemals gebilligt zu haben, Sätze, welche der Autorität des allerchristlichsten Königs oder den wahren Freiheiten der gallicanischen Kirche oder den im Königreich recipirten Canones entgegenstehen, z. B. dass der Papst einen Bischof gegen diese Canones absetzen kann."

IV, 288. Der Papst kann Bischöfe ohne einen kanonischen und gewichtigen Grund nicht excommuniciren.

A. Nicht allein Bischöfe, sondern nicht einmal Laien niedrigsten Ranges kann der Papst ohne einen kanonischen und gewichtigen Grund excommuniciren. Niemand leidet an einer so jämmerlichen und faulen (foeda ac supina) Ignoranz des Kirchenrechts und der Gottesgelahrtheit, dass er nicht weiss, dass kein Christ excommunicirt werden darf, ausser für eine Todsünde und auch nicht für jede, sondern nur, wenn Verstockung damit verbunden ist, wie der hl. Thomas lehrt.... Oder ist es etwa die Meinung der hochwürdigen Censoren, der Papst könne für ein lässliches Vergehen und nach seiner Willkür, ohne Rücksicht auf die Canones und das Recht, einen Bischof und andere Gläubige excommuniciren? Dies Recht schreiben sich sicherlich nicht einmal die Päpste selbst zu.

V, 390. Die Bischöfe heissen im Verhältniss zum Papste Mitbischöfe.

A. Ich bin, nach dem Urtheil der hochwürdigen Censoren, eines schweren Irrthums schuldig, weil ich an der von ihnen angeführten Stelle geschrieben habe: „Welche Demuth und Liebe der hl. Gregor gegen seine Mitbischöfe bewies, zeigt sein Brief an Eulogius u. s. f." Sie sind entrüstet, dass die Bischöfe mit Rücksicht auf den Papst Mitbischöfe genannt werden. Der hl. Cyprian hat also geirrt, als er ... die römischen Päpste Stephanus, Cornelius, Fabianus und Lucius seine und der anderen Bischöfe Brüder und Collegen genannt hat. Hat Stephanus I. geirrt, als er im Briefe an S. Cyprian diesen und andere Prälaten Afrika's als Mitbischöfe begrüsste? (Der Verfasser stellt nun aus

den päpstlichen Briefen die Zeugnisse zusammen, wonach 32 Päpste von Innocenz I. bis auf Innocenz III. die Bischöfe coëpiscopos genannt haben und fährt dann fort.) Wagen die hochwürdigen Censoren zu behaupten, dass so viel Päpste geirrt hätten, als sie die Bischöfe 'fratres suos, comministros, consacerdotes, coëpiscopos' nannten?... Geradezu verblüffend wirkt es aber, dass sie glauben, durch das Wort coëpiscopus werde eine vollständige Gleichheit des römischen Bischofs mit den übrigen Bischöfen bezeichnet, nicht allein in Bezug auf den bischöflichen Rang (was kein Katholik leugnet), sondern auch in Bezug auf Ansehen und Jurisdiction (was nur Irrgläubige behaupten können); und sie haben unbeachtet gelassen, dass die Bischöfe ehemals in ihren Briefen an die Priester und Diacone diese Mitpriester und Mitdiacone nannten, wie aus den Briefen S. Augustin's hervorgeht, und doch sind einfache Priester und noch viel weniger Diacone niemals von einem Rechtgläubigen als gleichberechtigt (nämlich mit den Bischöfen) hingestellt worden.

V, 702. Die Klage eines abgesetzten Bischofs, der an den Papst appellirt, muss entschieden werden in der Provinz durch vom Papst ausgesandte Legaten.

A. Auf der ganzen Seite werden nur die Capitula des Bischofs Ingilramnus von Metz, welche er an Papst Hadrian I. übersandt hat, referirt ... Wenn dieser Satz sich darin befindet oder wenn die hochwürdigen Censoren meinen, ihn aus denselben erschliessen zu können, so verwundet ihr Tadel mehr den Bischof von Metz und Papst Hadrian I., als mich; ja er trifft die Synode von Sardica, auf deren vom hl. Geiste erlassenen und durch die Ehrfurcht des Erdkreises geweihten Canones die alte Disciplin der gallicanischen Kirche sich stützt. Nach dieser müssen die Klagen abgesetzter, an den heiligen Stuhl appellirender Bischöfe nicht zu Rom, sondern in den einzelnen Ländern (partibus), d. h. im Königreiche entschieden werden, die Legaten müssen in die Provinz geschickt werden und haben dann mit den Richtern erster Instanz, d. h. den Bischöfen, welche zuerst in einem Provinzial- oder Nationalconcil den Streithandel

untersucht hatten, diesen durch die Autorität des Papstes zu prüfen und zu erledigen.

V, 745. Papae epistolae quoad facta non faciunt fidem, quia componuntur a secretariis.

A. Ein so elend stilisirter (tam male consuta) Satz rührt nicht von mir her. Ich antworte auf einen Einwurf: „Nicht alle historischen Facta, welche von den römischen Päpsten in ihren Briefen erwähnt werden, seien deshalb wahr; die Privatbriefe würden in der Regel von ihnen nicht verfasst, sondern von denen, welchen sie diesen Auftrag gegeben haben; wenn daher in ihren Urkunden oder den Beweisen, welche sie geltend machen, etwas Zweifelhaftes oder Falsches sich findet, sei das denen zuzuschreiben, welche diese Urkunden geliefert oder die Briefe verfasst hätten." Diese Antwort würde den hochwürdigen Censoren der Billigung werth und unverächtlich erschienen sein, wenn sie sich nicht in den Gedanken festgerannt hätten, dass die Päpste nicht allein bei der Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten, wo sie nach göttlichem Rechte die höchsten Richter sind (wie wir glauben und lehren), sondern auch in der Beurtheilung und Widerlegung von Thatsachen sich nicht irren können; dass sie nicht allein bei Entscheidung von Fragen des Dogmas und der christlichen Moral, sondern auch in der Geschichte der Menschheit und bei jeder Erzählung unfehlbar seien, und dieses Vorrecht auch mit ihren Secretären theilen. Das ist nun allerdings weder Lehre der römischen Kirche und der allerheiligsten Päpste, noch auch die unsrige.

VIII, 599. Sonderbar ist, dass Clemens VII. den Irrthum seines im Schisma erzogenen Secretärs theilte, welcher das Florentinische Concil das VIII. ökumenische nannte, aber die römischen Päpste wissen und sehen nicht Alles.

A. Es ist völlig evident, dass ein Notar bei dem Papst eine falsche Benennung (inscriptio) einschwärzen kann; dass die Päpste nicht Alles wissen oder sehen, dass die Florentiner Synode irrthümlich von Bartholomäus Abraham dem Kreter, ihrem ersten Herausgeber, und von Clemens VII. im

Ausgabeprivilegium die VIII. ökumenische genannt wird. Ich bin im Irrthum, wenn eine Versammlung der Cardinäle der hl. römischen Kirche und gelehrter Theologen die entgegenstehenden Sätze billigt, nämlich: Das Florentiner Concil ist das VIII. ökumenische. Die Päpste sehen und wissen Alles. Die Secretäre können bei den Päpsten keinen Irrthum einschwärzen.

VIII, 33. Sehr schlecht spricht er von Alexander VI.

A. Ueber diesen Pontifex habe ich gesprochen, wie alle bewährten Geschichtschreiber. Ich habe die Gesetze der Geschichte befolgt, die guten und schlechten Thaten, Tugenden und Laster habe ich beschrieben, wie sie an's Tageslicht getreten sind, und nichts hinzugefügt. Ich habe über Alexander VI. gesprochen, wie Infissura, Volaterranus, Guicciardini, Cardinal Bembo, Onofrio Panvini, Mariana und selbst Odericus Raynaldus z. J. 1492 und z. J. 1502 und 1503 . . .

VIII, 33. Durch Gottes Barmherzigkeit starb Julius II.

Schreckliches plante Julius II. gegen Ludwig, den König von Frankreich, von welchem er den Titel christianissimus auf seinen Feind, den König von England, übertragen, welchen er selbst der Königswürde berauben und dessen Königreich er ächten und zur freien Beute erklären wollte; er war schon im Begriff, das verderbliche (ferale) Decret zu promulgiren, wie Guicciardini sagt, wenn nicht „Gott seiner und der christlichen Welt sich erbarmt und einen so überstürzten (praeceps) und feindseligen Plan durch seinen Tod vernichtet hätte." Das habe ich an jener Stelle gesagt. Die hochwürdigen Censoren sollen es nicht für eine irrthümliche Behauptung halten, dass Gott sich Julius II. und der christlichen Welt erbarmt habe, in welcher er durch Ausführung seines feindseligen Planes neue Kriege erregt hätte. Muss man es nicht als ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit betrachten, dass die schlimmen Pläne eines Menschen, welche das allgemeine Verderben hervorgerufen hätten, entweder durch seinen Tod oder durch andere von der allmächtigen Vorsehung angewandte

Mittel zu nichte wurden? Leuchten nicht aus jedem Werke Gottes seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit hervor? „Die Wege des Herrn sind eitel Barmherzigkeit und Wahrheit." Auch der Tod der Gerechten ist ein Werk der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes. Was Wunder, wenn ich den Tod Julius II. der göttlichen Barmherzigkeit zuschreibe? Was ist in dieser Redewendung der Rüge werth? Vgl. über Julius II. VIII, 616 Scholion V.

VIII, 301. Alexander VI. hatte kein Recht, Indien den Spaniern zu schenken. Die Spanier verdanken es ihren Waffen, nicht der Urkunde Alexander's.

A. Alexander VI. hatte in der That keine weltliche Gewalt über Indien, sondern nur das Recht, zu erlauben dass das Evangelium dort gepredigt werde, und dass Lehrer zur Verbreitung der christlichen Religion in jenen Himmelsstrich gesandt, eine Kirche gegründet und Bisthümer errichtet würden etc. Sicher kann derjenige Königreiche nicht verschenken, der nicht ihr Oberherr ist. Dass aber der Papst der weltliche Herr aller Königreiche der Welt sei, hat nicht einmal Cardinal Bellarmin geglaubt, und die Irrigkeit dieser Ansicht beweist Martin Azpicuelta . . . .

VIII, 561. Wenn ein Papst verrückt ist, kann er gefesselt werden.

A. Es sind nicht meine Worte, sondern die des Patriarchen Johannes von Antiochien in seinem, dem Baseler Concil überreichten Werke. . . . Uebrigens wer behauptet, der römische Papst könne nicht von Geistesgestörtheit oder Wahnsinn, wie von anderen Krankheiten, befallen werden, denen wir in diesem sterblichen Leib unterworfen sind, setzt sich dem allgemeinen Gelächter aus.

7. Ein anderes wichtiges Capitel betrifft das Verhältniss der weltlichen zur geistlichen Gewalt; auch hier vertritt Alexander den loyalen Standpunkt der altfranzösischen Kirche mit grossem Nachdruck, und das führt zu einer Reihe von Conflicten mit den römischen Censoren.

IV, 8. Es steht fest, dass es Sache der Kaiser ist, Gesetze zu beantragen, welche den kirch-

lichen Frieden und die Ordnung der kirchlichen Gerichte bezwecken; auch können sie in Sachen der Cleriker entscheiden, wenn dieselben nicht rein kirchlich, sondern gemischt (mixtae) sind; ja sie haben das Recht, ihre Untersuchung einzuleiten kraft ihres Schirmrechtes.

A. ... Das bestätigen verschiedene Gesetze des Codex Theodosianus und Justinianeus 'über Bischöfe, Geistliche und Mönche', die Novellen Justinian's und die Capitularien der fränkischen Könige. Diese Sachen habe ich als gemischt bezeichnet, da nicht allein der kirchliche Friede, sondern die Wohlfahrt und die Ruhe des Staates dabei auf dem Spiele steht. Die Untersuchung solcher Streitfragen einzuleiten, haben die Fürsten das Recht kraft ihres Schirmrechts „nach erfolgtem Urtheil der Bischöfe als Beschirmer der Kirche". Diese Worte haben die Indexredactoren unterdrückt. . . . . . Wegen dieser Besorgung kirchlicher Angelegenheiten, soweit sie das weltliche Regiment betreffen, Ordnung der Gerichte, Ausführung der Canones und Beschirmung der Kirche rief dem Kaiser Marcian das Concil von Chalcedon zu: Dem Priester-Kaiser (Sacerdoti Imperatori). Aus demselben Grund wird Chlodovech, der erste allerchristlichste König, von S. Remigius regionum praesul genannt. Aus demselben Grund bekennt sich Karl der Grosse im Aachener Capitulare als „frommen Schirmherrn der heiligen Kirche Gottes und als demüthigen Helfer".

IV, 22. Supra imperatorem solus Deus.

A. Das ist nicht mein Satz, sondern der des hl. Optatus von Mileve, welcher im III. Buche gegen Parmenian schreibt: „Da über dem Kaiser nur Gott steht, der ihn geschaffen hat u. s. f." Ich habe nur die Worte des hl. Optatus abgeschrieben, Nichts vom eignen hinzugethan.

IV, 199. Der Kaiser Constantin machte von seinem Rechte Gebrauch, als er für Cäcilian und die Donatisten Richter bestellte u. s. f. Die ganze Abhandlung, sagen sie, ist zu streichen.

A. Dass dies Kaiser Constantin kraft seines Rechts,

nicht unrechtmässig oder durch Usurpation gethan habe, hat die Kirche, haben die römischen Päpste und Bischöfe anerkannt, welche ihn selbst beglückwünscht und ihm gehorcht haben; dies hat auch S. Augustin anerkannt, wie aus seinen oben angeführten Briefen hervorgeht. Alles, was Constantin in dieser Sache gethan hat, bezweckte den Frieden der Kirche, das Wohl der Religion und die Ruhe des Staates; es bezweckte die Vertheidigung der Unschuld der katholischen Bischöfe und die Beugung der Hartnäckigkeit der Schismatiker. Dass von ihm darin nie von den Grundsätzen des Rechts abgewichen worden sei, habe ich mit den stichhaltigsten Gründen bewiesen und den Einwürfen schlagende Erwiderungen entgegengestellt. Darum verdient die Abhandlung nicht mit dem Schwamme ausgewischt, sondern in Erz eingegraben zu werden.

V, 389. Die Autorität des Papstes ist der kaiserlichen mindestens gleich.

A. Der Satz rührt nicht von mir, sondern von Papst Symmachus her, von dem ich schrieb: „Indem er die päpstliche Würde mit der kaiserlichen vergleicht, zeigt er, dass diese höher, als die Könige stehen und von ihnen Ehrerbietung beanspruchen könne.“ Ich führe seine Worte aus der Epistola Apologetica an Kaiser Anastasius an . . . .: „Daher ist ihre Ehre, um nicht zu sagen höher, sicherlich gleich.“ Ausser in diesem Fragmente von Symmachus' Briefe findet sich in meinen Büchern dieser Satz nicht: „Die Autorität des Papstes ist mindestens der kaiserlichen gleich.“ Warum imputiren ihn mir die Indexredactoren? Warum reissen sie denselben aus dem Zeugniss des Symmachus heraus und verheimlichen, dass er ihm angehört? Dem Symmachus thun sie schwereres Unrecht an, als mir, da sie sich nicht scheuen, seinen Satz zu tadeln und zu brandmarken.

V, 390. Die Könige von Frankreich sind kraft des Schirmrechts Beschützer der Canones.

A. Das hat Papst Pelagius I. in seinem Briefe an den allerchristlichsten König Childebert anerkannt, dessen Worte ich dort ausgeschrieben habe. Gebührt dieser Ruhm den

allerchristlichsten Königen nicht? Beneiden sie die Kirche um das Glück, so mächtige und so fromme Schirmherren erlangt zu haben?

V, 391. Der Papst gelobt dem Kaiser Ehrerbietung, Treue und Gehorsam.

A. So lauten meine Worte nicht, sondern: „Als Phokas zur Herrschaft gelangt war, hat S. Gregor einen Brief an ihn geschrieben, welcher von seiner Ehrerbietung, seiner Treue und seinem Gehorsam Zeugniss ablegt.“ Was ist da auffällig? da doch die römischen Päpste in bürgerlichen und weltlichen Dingen in jener Epoche Unterthanen des Kaisers waren, da die römische Kirche noch nicht ein weltliches Gebiet und Fürstenthum besass. In Bezug auf das, was das Kaiserthum, und nicht in Bezug auf das, was das Kirchenregiment betrifft, hat S. Gregor anerkannt, dass er dem Kaiser Treue und Gehorsam schuldig sei. . . . .

V, 536. Der Papst muss mit grosser Rücksicht (oeconomia) auch ketzerischen Königen gegenüber auftreten.

A. Ich erzähle an der angeführten Stelle, wie sich Papst Vitalian gegenüber dem monotheletischen Kaiser Constans benommen habe und sage: „Als Constans nach Rom kam, nahm er ihn ehrenvoll und liebreich auf mit kluger Oekonomie, welche die Kirche gegen Fürsten anzuwenden hat.“ Kein Verständiger wird leugnen, dass die Päpste mit Sanftmuth den Königen, selbst wenn sie irrgläubig sind, entgegentreten müssen, damit sie ihre Bekehrung bewirken oder damit sie wenigstens nicht, durch allzugrosse Strenge erbittert, der Kirche Schaden zufügen.

V, 662. Der Papst gewährte keinem Unterthanen des französischen Königs ohne dessen Begleitschreiben Audienz.

A. Die Thaten Hadrian's I. erzählend, sagte ich, derselbe habe beschlossen, Niemanden aus dem Königreiche Karl's des Grossen anzunehmen ohne königliche Briefe. Diese Thatsache bezeugt der VII. Brief Hadrian's an Karl den Grossen: „Aber wie Eure Unterthanen ohne Eure Erlaubniss die Schwellen der Apostel und uns nicht besuchen

können, so sollen auch unsere Unterthanen, welche zu Euch zu kommen wünschen, mit unserer Erlaubniss und mit unserem Briefe kommen.“ Was finden da die hochwürdigen Censoren Tadelnswürdiges?

V, 736. Der Papst würde gegen die Schrift und die Tradition handeln, wenn er die Unterthanen des Kaisers zum Aufruhr anstiftete.

A. Meine Worte besagen nur Folgendes: „Es ist nicht wahrscheinlich, dass Gregor II. das Gebot Christi gebrochen habe, der da sagt: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist. Der hochgelehrte Papst war nicht unbewandert in der Ueberlieferung der Väter, und ist von ihr nicht abgewichen, da er ein hochheiliger Mann, voll Verehrung für die Tradition, war. Nun lehren aber die Väter, dass man in politischen Dingen selbst irrgläubigen Fürsten Gehorsam leisten müsse.“ Dann gebe ich zwei ganze Seiten lang nur Aussprüche der Apostel und Väter. Obgleich nun der von den Censoren getadelte Satz mit ausdrücklichen Worten bei mir nicht steht, sondern von den Censoren nur hineingelesen wird, so entspricht er doch, wie ich bekenne, meiner Meinung; aber auch die hochwürdige Facultät von Paris und die gallicanische Kirche lehren so, welche die römische Kirche niemals verdammt hat.

V, 745. Der Papst hat mit gutem Gewissen das Königreich Frankreich an Pippin weder übertragen, noch übertragen können.

A..... Mein Satz lautet so: „Weder durch die Autorität des römischen Papstes Zacharias, noch des Stephanus III. ist das fränkische Reich von Childerich auf Pippin übertragen worden.“ S. 490 ziehe ich folgenden Schluss: „Es verbietet die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Zacharias anzunehmen, dass er den Childerich III. abgesetzt habe, weil an ihm nichts Hervorragendes ausser dem königlichen Namen war. Wer will sich überzeugen, dass ein Papst, welchen Anastasius in seiner Biographie als einen überaus sanften, freundlichen Mann von grosser Güte preist, einen unschuldigen König abgesetzt habe? Ob Childerich unschuldig oder schuldig war, ist eine quaestio facti. Dass

aber ein unschuldiger König seines Reichs und aller Güter vom römischen Papste nach seiner persönlichen Willkür könne beraubt werden, das werden nicht einmal die Gottesgelehrten behaupten, welche eine indirecte Obergewalt der Päpste gegenüber den Fürsten auch in weltlichen Dingen lehren. Mit meiner Ansicht über dieses geschichtliche Capitel stehe ich übrigens nicht allein, sondern sie ist die aller französischen Gelehrten"....

V, 745. Der Papst kann Könige nicht absetzen.

A. Obgleich mit ausdrücklichen Worten dieser Satz an der angeführten Stelle sich nicht vorfindet, so liegt er doch dem Sinne nach in meinen Worten: Das ist aber keine persönliche oder eigenthümliche Ansicht, sondern die der hochwürdigen Facultät von Paris und der gallicanischen Kirche.

VIII, 57. Man bemerke, was er von der Absetzung der Königin von Navarra sagt.... Man bemerke, was er von der Absetzung der Königin Elisabeth von England durch Pius V. sagt.

A. Von den Acten Pius IV. gegen die Königin von Navarra und Pius V. gegen die englische Königin habe ich einen historischen Bericht gegeben, und habe beiläufig bemerkt, aus solchen Thatsachen könne kein Schluss gegen die höchste und von Gott allein abhängige oberste Gewalt der Könige und Fürsten in zeitlichen Dingen gezogen werden. Dies ist die Ansicht der hochwürdigen Facultät von Paris und der gallicanischen Kirche.

VIII, 69. Man beachte, was er gegen das Monitorium Sixtus V. gegen Heinrich III. sagt, der keinen Höheren über sich anerkennt.... Man beachte, was er von der Absetzung Heinrich IV. durch Gregor XIV. sagt.

A. Ich habe an den angeführten Stellen von den Acten dieser Päpste gegen die weltlichen Rechte der Könige gemäss der Ansicht der hochwürdigen Facultät von Paris und der gallicanischen Kirche gesprochen. Meine Behauptung, dass der allerchristlichste König in zeitlichen Dingen

keinen höheren Herrn anerkenne, verdanke ich der Belehrung Innocenz' III. (cap. per venerabilem, Extra, Qui filii sint legitimi). Diese Monitorien und Urkunden Sixtus' V. gegen Heinrich III. und Gregor's XIV. gegen Heinrich IV. wollte der heilige Stuhl nicht in das Bullarium Romanum aufnehmen. Seine Billigkeit und Klugheit muss für neuere Schriftsteller eine Anweisung sein, so gehässige (invidiosa) Urkunden nicht in ihre Werke aufzunehmen.

VIII, 295. Zwei Päpste waren die Gegner Heinrich's IV., aber nicht nach der wahren Wissenschaft (secundum scientiam).

A. Ich schrieb, die Päpste Gregor XIV. und Clemens VIII. seien, jener während des ganzen Pontificats, dieser im Beginn nicht ganz gerecht gegen Heinrich IV. gewesen und hätten die Liga begünstigt zwar aus Eifer für die katholische Religion, aber nicht nach der rechten Wissenschaft. Denn wie der ungenannte Verfasser des Tractats: „Ueber die Freiheiten der gallicanischen Kirche" sagt (Lüttich 1684, Lib. II, cap. III): „Jenes Licht des heiligen Geistes, was dem höchsten Oberpriester erscheint, wenn die Geheimnisse des Glaubens zu erklären und die Vorschriften der Sitten zu überliefern sind, enthüllt ihm nicht immerdar die Betrügereien der Heuchler, die Schmeicheleien der Hofleute und die Lügen der Gottlosen, und erhält ihn nicht unzugänglich gegen die Zudringlichkeit der Ehrgeizigen, die Bitten der Grossen und die verdächtigen Räthe der Beamten." Was ich daselbst schrieb, bezieht sich lediglich auf eine Frage der Thatsache. Ich hätte dieses Capitel der Geschichte in einem gemässigteren Tone gar nicht schreiben können.

VIII, 563. Als grossen Beweis, dass das (Baseler) Concil nicht schismatisch gewesen sei, zieht er den Schluss, weil sonst Karl VII. ein Schismatiker gewesen wäre. Wie, wenn man dies zugäbe?

A. .... Wie, sagen die Censoren, wenn man dies zugäbe? Ich bitte die hochwürdigen Herren, ihre gesunden fünf Sinne beisammen zu halten. Karl VII. hat Eugen IV.

und Nicolaus V. immer als wahre und rechtmässige Päpste anerkannt, verehrt und ist immer in ihrer Gemeinschaft geblieben. Nicolaus V. hat seine Allerchristlichste Majestät wegen des hergestellten Kirchenfriedens beglückwünscht und erklärt, dass ihm der hl. Stuhl ausserordentlich viel verdanke. Wollen die hochwürdigen Censoren einen König, welcher die kirchliche Gemeinschaft mit der römischen Kirche und den rechtmässigen Päpsten aufrecht hält, und mit dem die rechtmässigen Päpste nicht allein Kirchengemeinschaft halten, sondern dessen Majestät gegenüber sie auch bekennen, dass sie ihm für die Wiederherstellung des Kirchenfriedens auf's Tiefste verbunden sind, wirklich einen Schismatiker nennen?

VIII, 617. Wie sanft (modeste) spricht er von den Königen, auch wenn sie sich in geistliche Dinge mischen.

A. Weder wird an dieser Stelle von der Einmischung der Könige in geistliche Dinge gesprochen, noch kann irgend eine Unbescheidenheit des Ausdrucks getadelt werden. So lauten meine Worte: „Der König glaubte den Zeitumständen Rechnung tragen und für seinen Staat und die gallicanische Kirche, welche in Gefahr schwebten, sorgen zu müssen, was er trefflich zu leisten nicht bezweifelt, wenn er die drohenden Schäden durch eine kleinere und leichtere Einbusse wettmachen würde, nämlich durch Ersetzung der pragmatischen Sanction durch ein Concordat u. s. f. Es ist eine Frage der Geschichte."

8. Ueber die weltliche Herrschaft des Papstes und ihren Ursprung äussert er sich auch nicht immer mit der nöthigen Ehrfurcht, so dass auch dafür ihn die Rügen der Censoren treffen.

IV, 324. Karl der Grosse hat dem Papst die Provinzen Venetien und Italien geschenkt.

A. Es steht dort nicht: 'Venetien und Italien', sondern 'Venetien und Istrien', und es sind nicht allein meine Worte, sondern die des Anastasius Bibliothecarius im Leben Hadrian's I. . . . Einst schrieb an den Papst Lucius Stephanus, Bischof von Tournay, im Namen Philipp August's: „Wenn

eine Mutter der Kinder ihres Leibes vergessen könnte, könnte auch die römische Kirche des französischen Reiches vergessen; denn Beides wäre rechtlich unmöglich, von Natur schwierig, und wahrhaft schändlich.“ Wollen etwa die hochwürdigen Censoren das Vergessen so herrlicher Vergabungen, welche die römische Kirche von den allerchristlichsten Königen empfangen hat, zu einer möglichen, erlaubten und frommen That stempeln und ihr Gedächtniss auslöschen?

V, 536. Die römische Kirche gebot im 7. Jahrhundert nicht über ein einziges Städtlein.

A. Ich habe der Wahrheit gemäss geschrieben, dass unter dem Pontificat Vitalian's die römische Kirche nicht über ein einziges Städtchen herrschte, da vor den glanzvollen Schenkungen der allerchristlichsten Könige Pippin und Karl sie keine weltliche Herrschaft über Städte und Länder besass, wie jetzt alle Gelehrten anerkennen. Es handelt sich nur um eine quaestio facti.

V, 662. Rom ergab sich an Karl, den König der Franken, der daselbst die weltliche Gewalt ausübte.

A. Ich schrieb, Leo III. habe die Gesandtschaft Karl des Grossen und dessen Geschenke angenommen, und ihm die Schlüssel ... zum Grab des hl. Petrus übersandt und das Banner der Stadt Rom, das Abzeichen der höchsten Gewalt. Damals habe sich Rom und das römische Gebiet freiwillig unter die Botmässigkeit des Frankenkönigs Karl begeben. Dies habe ich durch unumstössliche historische Urkunden bewiesen. ... Vermerken die hochwürdigen Censoren vielleicht übel, dass man die grossartige Freigebigkeit der allerchristlichsten Könige gegen die römische Kirche erwähnt?

V, 736. Der Papst besorgt keine weltlichen Geschäfte, noch vertheidigt er sich mit dem Schwerte.

A. An der angeführten Stelle rede gar nicht ich, sondern Papst Gregor II. ... der sagt: „Der Oberpriester hat nicht die Gewalt, in den Palast einen Blick zu werfen ...., unbewaffnet und wehrlos sind wir, denen keine irdischen

und fleischlichen Heerscharen zu Gebote stehen u. s. f.“ Der Dolch, mit dem mich daher die Indexredactoren durchbohren, trifft gleichzeitig die Seite Gregor’s II.

9. Die ausschweifenden Vorstellungen über die von aller weltlichen Macht unabhängige Stellung der Geistlichkeit werden von dem gelehrten Kenner der Kirchengeschichte durch die Geschichte selbst widerlegt.

IV, 5. Die Geistlichen geniessen Steuerfreiheit nicht aus göttlichem Recht, wie einige Theologen in ihrer Unwissenheit behaupten, sondern durch die Frömmigkeit und Munificenz der Kaiser.

A. Das ist vollkommen wahr. Denn Christus hat keine Ausnahme gemacht, als er sagte: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“, auch der Apostel nicht, als er schrieb: „Gebet also einem Jeden nach eurer Verpflichtung, Zoll, dem Zoll gebühret u. s. f.“ Dass die Geistlichen unter den heidnischen Kaisern nicht steuerfrei waren, steht fest. Die Steuerfreiheit erlangten sie durch die Frömmigkeit und Munificenz der christlichen Kaiser. Cardinal Bellarmin gesteht ein, dass vor der Zeit Justinian’s die Geistlichen frei waren von der Kopfsteuer, nicht aber von der Grundsteuer .... und schliesst dies aus den Worten des hl. Ambrosius ..., der da sagt: „Die Güter der Kirche zahlen Steuer“ und aus Theodoret, welcher aus dem Briefe Valentinian’s I. an die Bischöfe Asiens die Worte anführt: „Die loyalen Bischöfe zahlen den Kaisern die Steuer.“

IV, 95. Die Kirche hat ihre Güter wegen der Armen empfangen.

A. Auf der ganzen Seite 382 der ersten Ausgabe steht kein Wort von mir, sondern nur Aussprüche des Chrysostomus, Augustin und Possidius. Haben etwa nach dem Urtheil der hochwürdigen Censoren die Väter und Concilien geirrt, da sie die Kirchengüter patrimonia pauperum nannten? Hat der hl. Ambrosius geirrt, als er schrieb: der Besitz der Kirche wird für die Armen verwandt. Hat der hl. Bernhard geirrt, als er sagte: Das Kirchengut ist der Besitz der Armen?

V, 188. Die kirchliche Immunität hängt von den Kaisern ab.

A. Diesen Satz habe ich nicht aufgestellt, sondern nur bemerkt, dass Kaiser Arcadius alle Geistlichen, welche vom Lande stammten, für kopfsteuerpflichtig erklärt habe. Arcadius und Honorius haben den Geistlichen die Freiheit von allen öffentlichen Lasten und von der Steuer auf das Gewerbe, aus dem sie ihren Lebensunterhalt zogen, bestätigt. Honorius hat die Geistlichen nur von ausserordentlichen Steuern frei erklärt. Valentinianus III. gewährte ihnen nicht einmal diese Gunst. Das Alles habe ich durch Auszüge aus dem Codex Theodosianus erwiesen. Das sind reine Thatsachen. Die Rechtsfrage habe ich nicht berührt, ob und inwieweit die Immunität der Geistlichkeit von den Kaisern abhänge. Ich erkenne an, dass die kirchliche Immunität in Allem, was die Spendung der Sacramente, die heiligen Riten, die Ordnung der kirchlichen Sitte, die geistliche Regierung des christlichen Volkes und die Entscheidung rein kirchlicher Sachen betrifft, von den Fürsten und Kaisern unabhängig ist; aber wer leugnet, dass viele andere Immunitäten, welche sich auf weltliche Lasten beziehen, den Kirchen und Geistlichen von den christlichen Fürsten verliehen seien, der ist blind am hellen Mittag, in der Kirchengeschichte ein Fremdling und Hospitant und kann niemals die kaiserlichen Gesetzessammlungen durchgelesen haben.

VIII, 707. Wie schändlich spricht er in wenigen Worten von den Exemptionen.

A. Ich schrieb, der Papst könne aus rechtmässigen Gründen Kirchen oder Klöstern Immunitäten und Privilegien gewähren, wodurch dieselben von ihrem Ordinarius losgelöst und befreit werden. Heisst das schändlich von den Exemptionen reden? Ich fügte hinzu, die Päpste hätten früher in der Verleihung solcher Privilegien das richtige Mass überschritten. Seit den Zeiten des hl. Bernhard hätten die Missbräuche der Exemptionen allen Frommen Seufzer, Thränen und Klagen ausgepresst. Die Mehrheit der Bischöfe habe von dem tridentinischen Concil ihre Ab-

schaffung verlangt. Das sind thatsächliche und geschichtliche Wahrheiten.

10. Zum Schlusse stelle ich noch einige Aeusserungen zusammen, welche den durch keine äussere Autorität geblendeten Wahrheitssinn und das freie Urtheil des Verfassers beweisen, der vom Papst an das Forum der freien Gelehrtenrepublik appellirt.

IV, 234. Er redet dem hl. Hieronymus Uebles nach.

A. Wer behauptet, der hl. Hieronymus habe sich niemals in seinem Urtheil über Personen und Dinge getäuscht, kann leicht widerlegt werden schon aus dem, was er über Meletius, den heiligen Bischof von Antiochien, geschrieben hat. Dies habe ich auf gerechter Wage geprüft und unbeschadet der einem so grossen Lehrer schuldigen Ehrfurcht erklärt, gegen den hl. Meletius sei er überall etwas ungerecht u. s. f. Wer die Geschichte des antiochenischen Schismas, und die Natur und den Charakter des hl. Hieronymus kennt, wird sicher nicht behaupten, dass dies die Rüge der Censoren verdiene. Diejenigen faseln (hallucinantur), welche meinen, dem hl. Hieronymus oder anderen Heiligen sei niemals etwas Menschliches begegnet. Uebrigens hat vor mir beinahe dasselbe über S. Hieronymus Bolland in den Acten des Monats Februar ausgesagt .... Bolland hat nicht geglaubt, dass er dem hl. Hieronymus Uebles nachrede, und Niemand hat ihn der gegen den heiligen Lehrer verletzten Ehrfurcht geziehen.

IV, 273. Die hochwürdigen Censoren tadeln, dass ich die Lügen einiger Heiligen erwähne, wodurch sie der Bischofswürde entgehen wollten.

A. Ich rede kein Wort von den Lügen der Heiligen, sondern von der Heuchelei des Synesius ist die Rede, dessen Heiligkeit nicht erwiesen ist, und ebenso von der Heuchelei des hl. Ambrosius. Was ich über Ambrosius bemerke, erzählt Paulinus in seinem Leben. Ueber Synesius geben seine Briefe Auskunft. Aber es ist bekannt, dass damals weder Synesius, noch Ambrosius schon vollkommen waren; ja dieser war noch Katechumene. Wenn man diese demgemäss der Heuchelei anklagt, ist dies keine Beleidigung ihrer Heiligkeit.

V, 745. Der Papst hat vor Heinrich IV. keinen König abgesetzt.

A. Das ist lediglich eine Frage der Geschichte und der Thatsächlichkeit. Die Bemerkung stammt von Otto von Freisingen, dessen Worte ich abschrieb. Wenn sie dem vorzüglichen, frommen und gelehrten Geschichtschreiber die Glaubwürdigkeit absprechen, wird sie der Senat der Gelehrtenrepublik nicht anhören.

IV, 307. Ueber Nicolaus I. wiederholt er die Schändlichkeiten (indigna), welche er in der Geschichte des 1. Jahrhunderts gebracht hat.

A. Was das für Schändlichkeiten seien, beurtheile der Senat der Gelehrtenrepublik. Ich schrieb, Nicolaus I. habe die Briefe der alten Päpste für sich in Anspruch genommen, damit er die neuen Rechte gegen die alte Disciplin bei der Absetzung der Bischöfe für sich beanspruchen könne. Das ist allen Gelehrten bekannt und für sie entschieden. Cardinal Pallavicini sagt in der Geschichte des Tridentinischen Concils . . . „Niemand leugnet, dass die Processe der Bischöfe vor Alters in den Provinzen untersucht wurden.“ Und dennoch hat Nicolaus I. behauptet, die Untersuchung derselben gehöre allein vor den römischen Stuhl, getäuscht durch die unechten Decretalen.

V, 545. In der römischen Kirche gab es keine Gelehrten.

A. Ich spreche über die epistola dogmatica des Papstes Agatho, welche in der IV. Sitzung der VI. ökumenischen Synode verlesen ward. Dazu mache ich einige Bemerkungen, einmal die Legaten, welche er zum Concil schickte, seien nicht besonders gelehrt gewesen; denn er schreibt, er habe sie nicht im Vertrauen auf ihre Wissenschaft, sondern aus Gehorsam gegen den Kaiser geschickt, und Agatho leitet die Armuth an Gelehrten aus den bösen Zeitläuften Italiens ab. Kennen etwa, so möchte ich fragen, die hochwürdigen Censoren den Zustand Italiens und der römischen Kirche zu Agatho's Zeiten besser, als Agatho selbst? Wenn sie meinen, dass ich mich in dieser Streitfrage über eine Thatsache getäuscht habe, mögen sie dem Agatho zürnen, dessen Worte mich getäuscht haben.

VIII, 207. Dass Trithemius mit Unrecht wegen der Steganographie in den Verdacht der Zauberei gekommen sei.

A. Die, welche von Trithemius behaupten, er sei nach Recht und Verdienst in den Verdacht der Zauberei gekommen, haben offenbar keine Ahnung, was Steganographie sei. Sie mögen den gelehrten Fortsetzer des Baronius z. J. 1499 nachlesen[1]. . . . . Trithemius ging es, wie Silvester II. und Albertus Magnus, nämlich wegen Dingen, deren Behandlung den gemeinen Durchschnittsverstand übersteigt, und wegen staunenswerther Unternehmungen bei Unkundigen in den Verdacht der Zauberei zu gerathen.

VIII, 341. Damit mir Niemand vorwerfe, dass ich eine neue oder für den römischen Stuhl beleidigende Ansicht vertheidige, was bisweilen den Kirchenhistorikern durch Unwissende widerfährt, werde ich die Gewährsmänner für meine Ansicht anführen.

A. Dass dies manchmal das Schicksal der Kirchenhistoriker sei, habe ich aus dem Beispiel Anderer gelernt und endlich selbst durch meine Erfahrung bewiesen. . . . .

VIII, 176. Er nennt das von Alexander VI. gegen Savonarola gefällte Urtheil ungerecht.

A. Alle Gelehrten, welche Vertheidigungen Savonarola's geschrieben haben, nennen das Urtheil ungerecht, und darum sind deren Werke nicht mit dem Brandmal gezeichnet worden, so Johann Franz Graf Pico Mirandola, Marsilius Ficinus, Philipp de Comines, Thomas Neri, Abraham Bzovius, Henr. Spondanus, Jacobus Querisius, Johannes a S. Maria, Thomas Scüegius in seiner Biographie in den Acta Sanctorum O. D. z. 23. Mai.

VIII, 276. Den Savonarola nennt er einen Mann seligen Andenkens und einen Propheten.

1) Steganographie war eine unschuldige Chiffresprache, wonach Tr. z. B. seine Briefe spiritus diurnos, einige Sylben und Wörter dieser Briefe, welche geheime Andeutungen enthielten, spiritus nocturnos nannte u. s. f.

A. Alle, welche Apologien für Savonarola schrieben, nennen ihn einen Mann ehrwürdigen und seligen Andenkens. Ferne aber sei von mir, dass ich „heilig" oder „selig" den Savonarola oder irgend einen Anderen nenne, welcher nicht „durch die allgemeine Uebereinstimmung der Kirche oder seit unvordenklicher Zeit oder durch die Schriften der Väter und hl. Männer oder durch die Kunde der ältesten Zeit oder durch die Autorität oder Erlaubniss des hl. Stuhles" die Verehrung empfangen hat. Ich erwähnte, dass S. mehr als einmal das Unglück Italiens und Karl's, des allerchristlichsten Königs, Ankunft geweissagt habe. Das haben vor mir schon Andere berichtet, z. B. Philipp de Comines, welcher sehr vertraut mit ihm war. Dass er auch sonst Vieles geweissagt hat, dessen Wahrheit die Erfüllung bewies, ist sicher. Uebrigens habe ich nicht gesagt, dass seine Weissagungen Eingebungen des hl. Geistes und Prophezeiungen im wahren Sinne gewesen seien, und nannte ihn selbst nicht Propheten (obgleich Gabe der Prophezeiung eine umsonst verliehene Gnadengabe ist, aus der man noch nicht auf die Heiligkeit des Propheten schliessen kann). Uebrigens unterwerfe ich meine Ansicht über Savonarola der Kirche und dem hl. Stuhl, und wenn sie Vertheidigungsschriften zu seinen Gunsten tadeln, . . . will ich als nicht gesagt und geschrieben angesehen wissen, was ich zu seiner Vertheidigung und Empfehlung geschrieben habe nach dem Vorgang berühmter Autoren, von denen ich nicht gehört habe, dass der hl. Stuhl ihre Schriften verdammt hat. . . . Die That des hl. Philippus Neri hat der hl. Stuhl nicht verdammt, welcher in seinem Schlafgemach das Bild Savonarola's wie das eines Heiligen, mit einem Heiligenschein umgeben (diademate gloriae radiantem), aufhing. Auch den Hymnus des Grafen Pico Mirandola hat er nicht verurtheilt, worin er ihn einen Heiligen, einen Propheten, einen Märtyrer und durch Wunder nach seinem Tode gefeiert nennt. Er hat nicht verurtheilt die zu Rom gedruckten und unter dem Papst Clemens VIII. verkauften Bilder mit der Inschrift: B. M. Hieronymi Savonarolae Ordinis FF. Praedicatorum, Virginis, Doctoris et Martyris vera effigies. . . . .

VIII, 563. Einige Declarationen der Akademien nennt er Orakel.

A. Warum soll man Entscheidungen, welche aus der hl. Schrift und der Tradition gegeben werden, oder welche sich nach dieser göttlichen Richtschnur richten, nicht Orakel nennen? Orakel sind im übertragenen, uneigentlichen Sinn Sprüche der Weisen. Denn im eigentlichen Sinn ist ein Orakel die Antwort einer Gottheit oder ein auf göttliche Eingebung und Inspiration geäussertes Wort; aber uneigentlich heissen Orakel auch die kaiserlichen Rescripte hie und da im Codex und die Sprüche der Weisen und die Reden der beredtesten Männer, daher Cicero's Redewendung: ex oraculo dicere. Endlich habe ich die Declarationen der berühmtesten Akademien nicht Orakel in dem Sinne geheissen, wie es die Definitionen und Decrete der allgemeinen Concilien und des hl. Stuhles heissen, als spräche der heilige Geist durch den Mund der Doctoren in derselben Weise, wie er durch den Mund der Concilien oder der Päpste spricht, welche für alle Gläubigen, was sie glauben sollen, ex cathedra definiren .....

Die Gutachten der Theologen und die Declarationen der Akademien über Gegenstände der Gottesgelahrtheit sind nicht von unwidersprechlicher Autorität, so wenig als die Gutachten der Rechtsgelehrten in Rechtsstreitigkeiten. Die Rechtsstreitigkeiten entscheidet die Gewalt des Fürsten, welcher kraft seiner Machtvollkommenheit den Sinn des Gesetzes auslegt; so auch entscheiden Fragen des Glaubens und des Kirchenrechts ein Concil oder der Papst oder „die römische Kirche, die Mutter und Lehrerin aller Gläubigen, gegründet auf den sicheren Grund von Petri Confession, des Stellvertreters Christi, welcher, als der allgemeinen Richterin des katholischen Glaubens, die Billigung und Verwerfung von Lehren, die Erläuterung des Zweifelhaften, die Bestimmung des zu Haltenden und die Widerlegung der Irrthümer zusteht“, wie die Kirche und die Akademie von Paris aussagen, oder Stephanus, der Bischof von Paris, in seinem Brief zur Vertheidigung der Lehre des hl. Thomas von Aquino, welchen er herausgab nach dem Beschluss der hochwürdigen Herren, des Decans und des Capitels von Paris und des hochwürdigen P. D. Guillelmus,

Erzbischofs von Vienne, Professors der Gottesgelahrtheit, und 23 anderer Magister in Theologia und 39 Baccalaureen im Jahr 1324.

VIII, 649. Bemerke die Worte des französischen Gesandten, welcher sagt, der heilige Geist könne von nirgends her herbeigerufen werden, als aus dem Himmel, er spielt darauf an, dass man ihn aus Rom[1]) erwartete.

A. Die Sache steht fest durch die Rede des Guy du Faur, welchen der allerchristlichste König als Gesandten an das Concil von Trient abgesandt hatte; sie steht in dem französischen Buch: Mémoires pour le concile de Trente .... Von der gesalzenen (aculeata) Anspielung findet sich bei mir kein Wort.

Bekanntlich hatte Ludwig XIV. die vier Propositionen der Generalversammlung des Clerus von 1682 in einem eigenhändigen Schreiben vom 14. September 1693 an Papst Innocenz XII. zurückgenommen[2]). Aber die öffentliche Meinung stand auf Seiten der Gallicaner, und so konnte F. Natalis Alexander sechs Jahre später bei der Publication der zweiten Ausgabe der Kirchengeschichte des allgemeinen Beifalls gewiss sein, als er keinen einzigen der von der Indexcongregation notirten Sätze zurücknahm, sondern, wie wir gesehen, mit ebenso grosser Furchtlosigkeit, als Gelehrsamkeit und Scharfsinn die gallicanischen Grundsätze wissenschaftlich vertheidigte. Im ganzen folgenden Jahrhundert haben Regierung und Geistlichkeit die Grundsätze der gallicanischen Freiheiten immer hoch gehalten. Am 19. December 1761 erlebten die Gallicaner sogar den grosssen Triumph, dass der Pater Etienne de la Croix, Provinzial der Provinz von Paris, im Namen der Mitglieder seines Ordens — einst der eifrigen Vorkämpfer Roms — ein sehr demüthiges Schreiben an die Generalversammlung der Bischöfe richtete, in welchem die Jesuiten feierlich

1) Mit dem Felleisen.

2) Der Wortlaut des Schreibens, „dessen Original wir selbst in Händen gehabt haben und das im geheimen Archiv des hl. Stuhls aufbewahrt wird“, bei A. Theiner: Geschichte des Pontificats Clemens XIV. I, S. 314.

Unterwerfung unter die vier Propositionen zu erkennen gaben und dem General den Gehorsam aufkündeten für den Fall, dass dieser sich widersetze; aber der General des Ordens fand es passend, Stillschweigen zu beobachten. Die französische Regierung war von dem Bewusstsein durchdrungen, dass, soweit die Machtsphäre der Krone Frankreich reiche, auch die gallicanischen Grundsätze Geltung haben sollten; deshalb wurden 1769 nach der Annexion Corsicas durch drei königliche Verordnungen auch die dortigen kirchlichen Verhältnisse in Uebereinstimmung mit den gallicanischen Gebräuchen und den vier Propositionen von 1682 geordnet. Indessen in Folge der Protestation Clemens XIV. nahm Ludwig XV. diese Massregel wieder zurück [1]).

Dieser freie und wissenschaftliche Geist des französischen Clerus verhinderte auch, dass Papst Clemens XIV. trotz des Drängens des frommen Karl's III. von Spanien nicht wagte, die Lieblingslehre seines Ordens: die immaculata conceptio Beatae Virginis [2]) als Glaubensdogma zu proclamiren. Der Papst hatte den Plan gefasst, durch die Seligsprechung der Mutter von Agreda, der geistesschwachen Verfasserin des Buches von der mystischen Stadt Gottes, sollte der Weg zur förmlichen Entscheidung der Kirche über die unbefleckte Empfängniss gebahnt werden. Allein der Marquis von Ossun, französischer Botschafter in Madrid, schrieb an den Herzog von Choiseul [3]): „Es ist wahrscheinlich, dass eine ähnliche Entscheidung, an welche, wie man mir versichert, der Papst sehr ernstlich denkt, Unruhen in Frankreich veranlassen könnte, weil hier die neuen Ansichten in Glaubenssachen nicht ohne Prüfung zugelassen werden. Es wäre traurig, wenn, nachdem kaum die durch die Bulle Unigenitus veranlassten Streitigkeiten ein Ende ge-

1) Theiner: Clemens XIV., I, S. 314.

2) In diesem Falle stand freilich die Facultät von Paris (nicht aber die Majorität des französischen Clerus) auf Seiten des Papstes, der Franciscaner und der Jesuiten. Aber das Buch der Mutter von Agreda hatte die Sorbonne wegen seiner unanständigen Subtilitäten für verdammenswerth erklärt.

3) Theiner l. c. S. 321.

nommen, sich vielleicht ebenso gefährliche über die unbefleckte Empfängniss erhöben. Mögen Sie dies mit Ihrem bekannten Scharfsinn erwägen, und findet es der König für gut, so können Sie sich in Rom dahin verwenden, dass das Urtheil über die Heiligsprechung der Mutter von Agreda zunächst verschoben und sodann Sr. Heiligkeit begreiflich gemacht werde, „dass es wenigstens sehr unklug sein würde, eine Entscheidung über die unbefleckte Empfängniss zu erlassen. Ich zweifle keineswegs, dass Se. Kath. Majestät, wenn dieselbe unterrichtet würde, dass eine solche Entscheidung Unruhen in Frankreich veranlassen könnte, bereitwillig dazu beitragen würde, die Ursachen derselben zu entfernen".

Ganz in diesem Sinne antwortete auch der Herzog von Choiseul und instruirte den Cardinal Bernis, den französischen Gesandten in Rom, dahin, dem Papste vorzustellen, dass „es unzweckmässig sei, die fromme und allgemein angenommene Meinung der unbefleckten Empfängniss zum Glaubensdogma erheben zu wollen". Auch Choiseul war der Ansicht, dass eine solche Massregel „den Frieden der Kirche von Neuem stören könnte, besonders in Frankreich, wo die neuen Meinungen über das Dogma nicht leicht zugelassen werden".

In der That, die Rücksicht auf den französischen Clerus bewogen den König von Spanien und den Papst, weitere Betreibungen dieser Angelegenheit zu unterlassen. Die ganze fromme Agitation endigte damit, dass ihr Urheber, der Beichtvater Karl's III., Joachim von Osma, „in Anerkennung seines frommen Eifers" mit einem Bischofstitel in partibus decorirt wurde. Ueber diese Gallicaner urtheilt ein Forscher, wie Graf Toqueville, dass der französische Clerus niemals frömmer, gelehrter und sittenreiner gewesen sei, als vor der französischen Revolution. Seit dieser grossen historischen Katastrophe und namentlich seit dem Pontificat Pius IX. ist das Geschlecht der gallicanischen Priester ausgestorben oder richtiger ausgerottet worden. Dass freilich dadurch die französische Kirche wissenschaftlich oder moralisch vorwärts gekommen sei, wird wohl Niemand zu behaupten wagen. Die Fürsten und Regierungen

aber, welche solche nützliche, dem Staat bei aller Frömmigkeit loyal ergebene Männer nicht, wie die in dieser Beziehung politisch viel weiseren alten französischen Könige mit ihrem starken Arme geschirmt, sondern einfach fallen gelassen haben, werden die bitteren Früchte dieser wenig staatsmännischen That noch durch Generationen hindurch zu kosten bekommen.

Die Stellung, welche Ad. Harnack in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte zum Urchristenthum und zur Frage nach der Abfassungszeit der Neutestamentlichen Schriften einnimmt.

Von

Prof. Dr. Ludwig Paul.

Es versteht sich heutzutage von selbst, dass keine theologische Wissenschaft getrieben werden kann, ohne eine bestimmte Stellung zum Urchristenthum und zu den biblischen Schriften, insbesondere des Neuen Testaments einzunehmen. Auch wer über die Entstehung des kirchlichen Dogma's schreibt, kann bei vielen Punkten nicht vorüber, ohne seine Stellung zum N. T. anzugeben, insbesondere zu sagen, was er von der Authentie, resp. der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften für eine Ansicht hat. Und da ist es nun merkwürdig und zeigt, dass gewissenhafte Arbeit doch schliesslich in der Welt von Erfolg ist, wenn man sieht, wie heutzutage alle theologischen Forscher, soweit sie Anspruch auf Anerkennung seitens der Wissenschaft haben, in einer ganz bestimmten Richtung, der der historischen Treue, arbeiten. Solche Arbeit geht aber nicht ohne Kritik. Selbst solche, die Baur, den hauptsächlichsten Repräsentanten der kritischen Schule, im Einzelnen mehr oder weniger widersprechen, arbeiten doch in seiner Methode und sind darum selbst da ihm geistesverwandt, wo sie das nicht zu sein vermeinen.

Diese Geistesverwandtschaft zeigt auch Harnack, was sich ergeben wird, sobald wir seine Stellung zur Frage des ur-

sprünglichen Christenthums und der neutestamentlichen Schriften in's Auge fassen. Wenn wir aber die Stellung H.'s zu diesen beiden zusammenfassen, so geschieht das deshalb, weil Beides sich gar nicht trennen lässt; wer das Eine betrachtet, muss auch das Andere mit in's Auge fassen, eine Sache, die auch aus H.'s Buche hervorgeht, wenn der Autor auch nicht ausdrücklich auf diesen Punkt hinweist.

Vorher aber sei eine Anschauung H.'s erwähnt, die sich durch sein ganzes Werk hindurch geltend macht. H. stellt die Thatsache fest, dass das Dogma „in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums" ist, p. 16. Was zumal den römischen Katholicismus betrifft, so ist er in Ansehung seines Dogma's „heute noch, was er vor 1500 Jahren gewesen, nämlich das Christenthum im Verständniss der Antike", p. 17. Von den Reformatoren ist aber ein starkes katholisches Element conservirt worden, p. 5. Ja die Dogmen des 4. und 5. Jahrhunderts gelten heutzutage in weiten Kreisen der protestantischen Kirche mehr, als alle die Lehren, welche sich um den Rechtfertigungsglauben concentriren. Ganz richtig sagt H., dass dogmatische Abweichungen vom Rechtfertigungsglauben verhältnissmässig leicht ertragen werden (man denke nur daran, wie seiner Zeit selbst Hengstenberg in seiner Evangelischen Kirchenzeitung sich in einer ganzen Reihe von Artikeln von der genuinen Rechtfertigungslehre der altlutherischen Dogmatiker entfernte); dagegen Abweichungen von den Dogmen des 4. und 5. Jahrhunderts, z. B. vom Dogma der Dreieinigkeit, werden in der Regel mit der Kündigung der christlichen Gemeinschaft, also mit dem Banne bedroht, p. 18. Nur dass sich das Evangelium langsam seit der Reformation aus seinen früheren Formen herausarbeitet und so allmählich immer mehr eine reine Erkenntniss seiner Geschichte gefördert wird, p. 19. Und zwar hat zuerst der Rationalismus, der dazu eben jene ihm eigenthümliche selbstgefällige Bornirung seiner fortschrittlichen Ideen brauchte, ohne welche eine ganze Generation sich nie von der Last der Vergangenheit frei machen kann, den Muth gewonnen, die Centraldogmen, auf denen das protestantische und das katholische System beruht

(die Dogmen vom Kanon und der Inspiration, von der Trinität und Christologie), einer historischen Kritik zu unterziehen, p. 26.

Indem wir nun zu unserem eigentlichen Thema kommen, weisen wir darauf hin, dass Harnack die Meinung Renan's billigt, dass die Dogmengeschichte nur zwei Hauptperioden umfasst und dass die Veränderung, welche das Christenthum vor Etablirung der katholischen Kirche im Dogma erfahren hat, viel radicaler gewesen ist, als die, welche es nach dieser Etablirung erfahren, wofür Renan das Jahr 180, Harnack die Zeit etwas später setzt. Im Anfange ist das Christenthum überhaupt nicht Lehre, also auch keine neue Lehre gewesen, sondern Christus hat ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person dargestellt; er hat das Gottesreich als die Erfüllung der dem Volke Israel gegebenen Verheissungen, sich selbst als den erwarteten Messias bezeichnet. Damit hat er seine Person und Botschaft in das Gefüge von Glaubensvorstellungen und Hoffnungen gesetzt, welches auf dem Grunde des A. T. gültig war. Hiermit war eine Auffassung des A. T. gegeben, die sich gemäss der Ueberzeugung umbildete, dass dieser Jesus von Nazareth der Christ sei. Das war also das ursprüngliche Christenthum, von dem Harnack sagt: „Was die Christenheit bis auf den heutigen Tag von Quellen des Trostes und der Stärkung besessen hat und besitzt — auch an ihrem N. T. — das ist auf dem Grunde des Eindrucks der Person Jesu zum grössten Theil dem christlich aufgefassten A. T. entnommen," p. 36. Die Christusgläubigen sind die Gemeinde Gottes, das wahre Israel; die jüdische Kirche, die in ihrem Unglauben verharrt, ist die Synagoge des Satans.

Dagegen ist nun die Kirche um die Mitte des 3. Jahrhunderts mit Formen ausgestattet, die nicht Jüdisches enthalten, sondern Griechisch-Römisches, und auch die Glaubenslehre zeigt den Geist der Griechen. Diese Bildungen sind in ihren frühesten Ursprüngen so alt, wie die Loslösung des Evangeliums von der jüdischen Kirche. „Indem das Christenthum von dem jüdischen Volke abgestossen wurde und sich selbst aus ihm losrang, war schon festgestellt, woher es das Material zu nehmen hatte, aus dem es . . . . zur Kirche und

zur Theologie werden sollte.“ Die christliche Religion stiess auf den römischen Weltstaat und auf die griechische Cultur, die sich bereits der Welt bemächtigt hatte. Hat die Kirche aus dem A. T. gelebt, so hat sie nicht weniger aus der griechischen Cultur gelebt. Dieser hellenische Geist gehört als ein Element derselben zur katholischen Glaubenslehre mehr, wie der paulinische, aus dem in das christliche Bewusstsein nicht viel mehr übergegangen ist, als der Universalismus des Heils. Eine heidenchristliche Doctrin ist, wie Harnack gegen Baur bemerkt, der Paulinismus aber nicht. Die paulinische Theologie ist immer die Theologie eines gewesenen Pharisäers, p. 38 ff. In alle dem glauben wir, dass Harnack eine ganz richtige Auffassung der Sache hat. Wenn er aber gegen Baur sagt, derselbe habe zwar ganz richtig erkannt, dass der Paulinismus nicht genüge, um die spätere nachpaulinische Entwicklung der Kirche zu verstehen; es sei dazu noch ein anderes Element herbeizuziehen; nur habe Baur darin geirrt, dass er als solch anderes Element das national beschränkte Judenchristenthum herbeigezogen, so sieht man auch aus dem Werke von Lipsius über „die apokryphischen Apostelgeschichten“ u. s. w., dass Baur doch nicht so fehlgegriffen hat mit der Herbeiziehung des Judenchristenthums, welches übrigens (um 150) gar nicht mehr so national beschränkt war, als dass es nicht Einflüsse von allen möglichen Speculationen des Occidents wie des Orients zu erfahren gehabt hätte. Dieser Einfluss von Seiten des Judenchristenthums auf die sich bildende katholische Kirche ist entschieden festzuhalten. Indess, dass der Einfluss des hellenischen Geistes ein ganz bedeutender für die Entwicklung der Kirche gewesen ist, dass er gewachsen ist in dem Masse, als das ursprünglichste und in den Gemeinden herrschende Element, das enthusiastische, aus der alten Kirche ausschied, dies betont und nachgewiesen zu haben, ist ein Verdienst Harnack's. Und zwar ist dies hellenische Element schon vor dem Ausgang des ersten Jahrhunderts eingeströmt, wenn es auch „ca. 200 Jahre gedauert hat, bis es sich im Christenthum heimisch gemacht hat“. Es schoben sich neben der alttestamentlichen Religion in den Gemeinden aus den Heiden die religiösen und sittlichen Anschauungen

der griechischen Culturwelt ein. Das alttestamentliche Element mit seiner obersten Idee, dem Glauben an Gott, als Schöpfer und Regierer der Welt, blieb zwar die Basis der Christenheit, wurde aber mit griechischem Geiste durchtränkt und seiner nationalen Eigenthümlichkeit entkleidet, p. 42 ff. Dieser Entwicklungsgang musste nothwendiger Weise vor sich gehen; „zwischen der griechisch-römischen Welt, die eine geistige Religion suchte, und dem jüdischen Gemeinwesen, welches eine solche als nationales Eigenthum besass, stand seit langer Zeit schon ein Judenthum, welches, vom griechischen Geiste durchdrungen, beflissen war, der griechischen Welt eine neue Religion zu bringen", die jüdische, aber griechisch vergeistigte Religion. Dieser Bund zwischen Judenthum und Griechenthum ist für die Propaganda des Christenthums und für die Entwicklung des Christenthums zum Katholicismus entscheidend gewesen. „Der Einzug des Evangeliums in die Welt hat sich vornehmlich auf dieser Brücke (des ausserpalästinensischen Judenthums) vollzogen," p. 47. Wenn auch Paulus einen grossen Antheil an diesem Einzug hat, aber seine eigenen Gemeinden haben den Weg nicht verstanden, den er sie geführt und haben ihn auch rückblickend nicht gefunden. Das kann uns die Apostelgeschichte lehren, die, wie Harnack mit Bezug auf Overbeck's Commentar zur Apostelgeschichte sagt, ebenso wie das Lucasevangelium ein Document des zum Katholicismus sich entwickelnden Heidenchristenthums ist.

Hiermit sind wir auf die Stellung gekommen, die Harnack zu dem neutestamentlichen Problem, resp. der Frage nach der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften einnimmt. Zunächst mag da eine Sache berührt werden, die für die Beurtheilung der Historicität der neutestamentlichen Schriften von entscheidender Bedeutung ist, das ist die Ansicht über die in diesen Schriften berichteten Wunder. Harnack's Urtheil geht dahin, dass der Historiker nicht im Stande sei, mit einem Wunder als einem sicher gegebenen historischen Ereigniss zu rechnen; er hebe damit die Betrachtungsweise auf, auf welcher alle geschichtliche Forschung beruht. „Jedes einzelne Wunder bleibt geschichtlich völlig zweifelhaft und die Summation des Zweifelhaften führt geschichtlich nie zu einer Gewissheit."

Harnack fügt hinzu, dass, wenn ein Historiker sich trotzdem überzeuge, dass Jesus Christus Wunderbares gethan habe, so schliesse er von einem sittlich-religiösen Eindruck, den er von dieser Person gewonnen, auf eine übernatürliche Macht derselben. Dieser Schluss gehöre aber dem Gebiete des religiösen Glaubens. Das ist richtig und heisst mit einfachen Worten: der Historiker, der so schliesst, hört mit diesem Schlusse auf, Historiker zu sein. Ueber das Unnöthige dieses Schlusses fügt Harnack hinzu: „Es lässt sich ein starker religiöser Glaube an die Herrschaft und Zwecksetzung des Guten in der Welt denken, welcher eines solchen Schlusses nicht bedarf," p. 50. Es wäre in der That wunderlich genug, wenn eine Weltansicht, die auf historischer Kenntniss beruht, die Irreligiosität nothwendig im Gefolge haben müsste, oder umgekehrt Religiosität nur da sein könnte, wo historische Unkenntniss ist. Der Schluss nun, dass bei einer solchen Sachlage in Betreff des Wunders die Evangelien, die Wunder in Masse berichten, unmöglich auf Autopsie beruhen können, liegt auch für Harnack's Ansicht so nahe, dass er sich schlechterdings nicht abweisen lässt, obschon Harnack ihn nicht mit ausdrücklichen Worten macht.

Von derselben Wichtigkeit, wie die Ansicht Harnack's über die Wunder ist die über die eschatologischen Aussagen Christi. Harnack lässt Jesum verkündigen, dass die Vollendung des Gottesreichs erst eintreten werde, wenn er in Herrlichkeit auf des Himmels Wolken wiederkehren werde. „Diese Wiederkunft in nächster Zeit scheint Jesus kurz vor seinem Tode angekündigt und seine Jünger bei seinem Scheiden damit getröstet zu haben, dass er sofort in eine überweltliche Stellung bei Gott eintreten werde." Harnack hätte das nicht damit abzuschwächen gebraucht, dass er sagt, es beanspruche diese Ansicht nicht das Richtige, sondern nur das Wahrscheinliche zu sein; es mag schwer sein, zwischen echten Worten Christi und späteren Zusätzen zu unterscheiden; wenn aber auch zweifelsohne den eschatologischen Reden Jesu bei den Synoptikern viel Fremdes beigemischt ist, so wird doch gerade in dem angeführten Punkte das Wahrscheinliche auch das Richtige sein. Die eschatologischen Reden, die Jesus

nach seinem Einzug in Jerusalem gesprochen hat, speciell die von seiner Wiederkunft in nächster Zeit, sind psychologisch erklärlich und haben darum einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Dagegen werden ihm eschatologische Aussprüche, die auf eine hohe Spannung seines Seelenlebens schliessen lassen, fern gelegen haben während seines galiläischen Wirkens, wo es ihm darauf ankam, das Gesetz vollkommen zu machen, πληροῦν, „indem er dessen einzelne Forderungen in Einklang setzte mit den auch im mosaischen Gesetz ausgesprochenen Grundforderungen“ und den Keim in der israelitischen Religion entwickelte, der, „zuletzt von den Pharisäern gehütet, unter eben diesen Hütern verkümmerte und abstarb“, p. 53. Dieser Keim ist nach Harnack enthalten in dem Bekenntniss des Psalmisten: Wenn ich nur Dich habe, frage ich Nichts nach Himmel und Erden! und in der Erfüllung des alttestamentlichen Gebotes: liebe deinen Nächsten als dich selbst! Die Verknüpfung dieser beiden ist zum ersten Male in der Person Jesu gegeben. „Darum ist er selbst das Christenthum.“ Man könne deshalb, meint Harnack, die Lehre Jesu nicht aussagen; sie stelle sich als ein überweltliches Leben dar, welches an der Person Jesu empfunden sein wolle, „und sie hat ihre Wahrheit daran, dass ein solches Leben gelebt werden kann“.

Nach diesen letzten Worten kann das „Ueberweltlich“ nur so viel bedeuten, dass die Kraft zur Entwicklung, die Jesus dem in der israelitischen Religion gelegenen Keim gegeben, nicht erst von ihm hat von Aussen erborgt werden müssen, wie Harnack an einer andern Stelle sagt, sondern dass sie ihm von Haus aus geeignet. In diesem Sinne nun das „Ueberweltlich“ gefasst, lässt sich Nichts gegen die Ansicht Harnack's sagen; da wird an der Person Jesu „überweltliches Leben“ empfunden, eben sein eignes Leben. Es ist das die Wirkung des Genius.

Wenn Harnack in Betreff der Wiederkunftsreden Jesu mit seiner Ansicht nur den Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen will, so hält er dagegen in Betreff der Taufe es für das allein Richtige, dass Jesus dieselbe nicht eingesetzt habe; Matth. 28, 19 sei kein Herrenwort. Annehmen dürfe man

vielleicht, dass in Folge der anerkennenden Beurtheilung des Täufers Johannes und seiner Taufe Seitens Jesu die Praxis der Taufe beibehalten worden sei, obschon Jesus selbst nach Joh. 4, 2 nicht getauft; darum, „ein Sacrament der Taufe oder eine Verpflichtung zu derselben ex necessitate salutis lässt sich auf Jesus selbst nur mit Hülfe des Traditionsprincipes zurückführen“; das heisst doch wohl, die Einsetzung des Taufsacraments durch Jesus ist unhistorisch. Und wie die Worte Matth. 28, 19, so sind auch Matth. 16, 18 und 18, 17, wo das Thema von der ἐκκλησία behandelt wird, nicht echt, sondern „gehören erst dem zweiten Jahrhundert an“, nachdem Jesu anbetende Verehrung als dem Messias und Herrn zu Theil geworden, so dass das Bekenntniss zu dem Vater, dem Sohn und dem Geist nur die Entfaltung des Glaubens ist, dass Jesus der Christ sei, p. 56. „So ist es nicht wunderbar, dass uns in der ältesten christlichen Verkündigung ‘Jesus Christus’ eben so häufig entgegentritt, wie in der Verkündigung Jesu das Gottesreich,“ p. 57. Auch die Verkündigung des Todes des Herrn war von Anfang an ein wesentliches Stück in der Verkündigung von Christus, „indem sie den Tod in der Regel irgend wie unter den Gesichtspunkt eines Gott dargebrachten Opfers stellte“, p. 60.

Weiter waren die Jünger von vornherein des Glaubens, dass Jesus nicht im Tode geblieben, sondern auferstanden sei; in der Botschaft von dem auferstandenen Herrn war aber zugleich die Gewissheit, dass die Seinen wie er auferstehen und leben werden, und „diese Ueberzeugung, welche die Furcht vor Gott, der in die Hölle verstösst, zu ihrer Kehrseite hat, ist die mächtigste Kraft geworden, durch welche das Evangelium die Menschen gewonnen hat“, p. 61.

Die Stufe, auf welcher die alttestamentliche Religion steht, ist erst wirklich überschritten und überwunden im Paulinismus wie in der Theologie des Hebräerbriefes und der johanneischen Schriften, welche letzteren, literarisch und dogmengeschichtlich betrachtet, das wundervollste Räthsel sind, welches die älteste Geschichte .des Christenthums darbietet. In dem Verfasser derselben, der übrigens auch nach Harnack nicht dem 1. Jahrhundert angehören kann, p. 71, will derselbe einen gebornen

Juden sehen, für den aus dem alten Glauben der Propheten und des Psalmisten unter dem Eindruck der Person Jesu ein neuer Glauben geworden ist. Die Einwirkung des A. T. scheint Harnack hier eine so bedeutende, dass Philo und der Hellenismus für die johanneische Theologie als sehr wenig wirksam von ihm hingestellt werden. Selbst der Logos habe mit dem philonischen nur den Namen gemein. In dieser Einwirkung des A. T. ist Harnack entschieden zu weit gegangen. In der Logoslehre begegnen sich vielmehr Philo, der Hellenismus und das jüdische Schriftgelehrtenthum; so weit dieses die Lehre vom „Wort", vom Logos behandelte, wird das Johannesevangelium also auch Einwirkung vom A. T. her erfahren haben, weiter nicht. Für die Frage nach der Autorschaft desselben hat das keine Bedeutung. Auch Harnack verlangt nicht, dass das Johannesevangelium auf die Autorschaft eines Jüngers Jesu selbst zurückzuführen, also echt sei, obschon Harnack „echt" in dem Sinne, dass es von Jesu Verkündigung selbst herrührt, Manches sein lässt, was von den Johannesforschern bisher als solches beanstandet worden ist, so die Grundgedanken der Abschiedsreden Jesu bei Johannes, p. 66 vgl. mit p. 50. Da diese Grundgedanken aber ebenfalls, wie alles Andere, im Johannesevangelium mit dogmatischen Reflexionen ganz durchwebt sind, so möchte es wohl auch für Harnack recht schwer sein, nachzuweisen, wie weit der Gedanke von Jesus, wie weit vom Dogmatiker herstammt.

Für die älteste Ausprägung der christlichen Verkündigung war das A. T. besonders da von grosser Bedeutung, wo es sich um den Nachweis der Erfüllung der Weissagungen handelte. Die unhistorische Methode in der damaligen Auslegung, die Allegoristik, übte einen bestimmenden Einfluss aus auf die Vorstellungen von der Person, dem Geschick und den Thaten Christi. „Sie bereicherte das Leben Jesu mit neuen Thatsachen, zugleich das Interesse auf Einzelnheiten lenkend, welche häufig unwirkliche .... gewesen sind." Dahin gehört auch für Harnack's Auffassung vor Allem Matthäus 1 und 2. Den Glauben, dass Jesus von einer Jungfrau geboren sei, lässt Harnack, wie das jede geschichtliche Betrachtung thun muss, aus Jes. 7, 14 entstanden sein; „übrigens hat es lange ge-

dauert, bis die Theologen in der jungfräulichen Geburt Jesu mehr als die Erfüllung einer Weissagung, nämlich eine Heilsthatsache erkannt haben", p. 68. Der Production von sogenannten „Heilsthatsachen" hat erst die Schöpfung des neutestamentlichen Kanons und auch diese noch nicht ganz ein Ende bereitet. „Erzählungen, wie die von der Himmel- und Höllenfahrt Christi . . . . sind aus kurzen, eine Antithese enthaltenden Formeln entstanden . . . descensus de coelo ascensus in coelum, ascensus in coelum . . . descensus ad inferna," p. 72.

In dem Epimetrum, welches Harnack am Ende seiner Prolegomena p. 88 ff. giebt, weist er auf eine ausserordentlich wichtige Thatsache hin, die sich bereits im apostolischen Zeitalter angebahnt, nämlich die doppelte Auffassung vom Zweck der Erscheinung Christi oder vom Heilsgut. „Dieses wird einerseits aufgefasst als der Antheil an dem demnächst erscheinenden herrlichen Reiche Christi, und dieser sicheren Aussicht gegenüber gilt alles Andere als ein Vorläufiges; andererseits wird aber auf die Bedingungen und die durch Christus bewirkten Veranstaltungen Gottes reflectirt, welche die Menschen erst befähigen, jenen Antheil zu erwerben, resp. seiner sicher zu werden. Hier ist es die Sündenvergebung, die Gerechtigkeit, der Glaube, die Erkenntniss u. s. w., welche in Betracht kommen, und diese Güter können selbst als das Heilsgut gelten, insofern sie das Leben im Reiche Christi, oder genauer, das ewige Leben zur sicheren Folge haben." Mit Recht weist Harnack darauf hin, dass diese beiden Auffassungen in einander ruhend und auf's Engste verflochten schon in der Predigt Jesu selbst sich darstellen, p. 89.

Nicht minder wichtig ist der Hinweis darauf, dass der Ursprung einer Reihe der wichtigsten christlichen Ideen uns dunkel ist und vielleicht nie aufgehellt werden wird. So z. B. die Frage, welches die ursprüngliche Auffassung von der Taufe gewesen und ob Paulus die seinige selbständig ausgebildet hat; wann und wo die Taufe auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes aufgekommen und wie sie sich durchgesetzt hat; wie sich die verschiedenen Auffassungen über den Heilswerth des Todes Christi ausgebildet haben; wann und wo sich der Glaube an die Geburt

Jesu aus der Jungfrau durchgesetzt, wer zuerst die Christenheit als die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* von der Judenschaft unterschieden? Harnack sagt, auf alle diese Fragen giebt es keine Antwort. Nein, es giebt keine, wenn man von einer solchen Antwort unbedingte Zuverlässigkeit der Angaben verlangt. Angaben dagegen, die in einigermassen erweiterten Grenzen sich halten und darin die grösste historische Wahrscheinlichkeit haben, die giebt es, und Harnack hat selbst Mancherlei gethan, zu zeigen, in welchem Ideenkreise die oben berührten Fragen erst aufgeworfen werden konnten; damit ist aber schon die Zeit umschrieben, in welcher diese Ideen ausgebildet worden sind, und ein historisches Urtheil lässt sich damit abgeben, das ein einigermassen guter und für historische Wahrheit empfänglicher Wille acceptiren wird, ebenso als er acceptiren wird, was Harnack am Schlusse seines Epimetrum sagt: „Das Urtheil, dass das N. T. in seinem ganzen Umfange eine einzigartige Literatur umfasse, ist streng genommen nicht haltbar; aber wichtig ist, dass zwischen seinen wichtigsten Bestandtheilen und der Literatur der nächsten Folgezeit eine tiefe Kluft befestigt ist.“ Nur soll man nicht vergessen, dass diese Kluft zwischen, wohl gemerkt, den wichtigsten Bestandtheilen des neutestamentlichen Kanons und der folgenden Literatur natürlich ist, insofern die ersteren damit eben das Vorrecht jeder klassischen Literaturperiode einnehmen.

Wir haben bis jetzt Dasjenige zusammenzufassen versucht, was Harnack in seinen Prolegomenen und in den „Voraussetzungen der Dogmengeschichte“ in Bezug auf das Urchristenthum und die neutestamentlichen Schriften angiebt. Sehen wir nun noch, was er in Bezug auf letztere im ersten Theil seiner Dogmengeschichte, der von der Entstehung des kirchlichen Dogma's handelt, vorbringt.

Die Grundlagen des Glaubens bildeten das A. T. und die Ueberlieferungen von Jesus Christus. Diese Ueberlieferungen selbst waren wieder doppelter Art, einmal Herrenworte, die erst allmählich eine bestimmte Ausprägung als *διδάγματα τοῦ Χριστοῦ* erhielten, sodann eine knapp gefasste, mit Rücksicht auf die Weissagung zusammengestellte Verkündigung der Geschichte Jesu. Vorausgesetzt ist hierbei im

Glauben der Gemeinde die Einstimmigkeit aller Apostel, eine uralte Vorstellung, die den Satz des Clemens Alexandrinus enthält: *μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ ἡ παράδοσις.* In seiner Bedeutung wird dieser alte Traditionsbegriff anfangs bedroht durch die freien, vom „Geiste“ getriebenen Propheten und Lehrer, deren Wort ebenfalls als Gotteswort galt und deren Schriften darum als inspirirte, heilige Schriften angesehen wurden, p. 111 f. Was aber die Zuverlässigkeit der Traditionen betrifft, so legt bereits Marcion gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts ein gewichtiges Zeugniss ab gegen die Auffassung, dass das vulgäre Christenthum wirklich auf der Ueberlieferung der zwölf Apostel gefusst hat. Denn für die Frage, was christlich sei, kann er sich ausschliesslich nur an die paulinischen Briefe halten. Also „schon damals besass man neben den paulinischen Briefen keine sicheren Urkunden, aus denen man die Lehre von den zwölf Aposteln hätte entnehmen können“, p. 213. Fixirt wird die Ueberlieferung erst, nachdem man sich ihr einigermassen entfremdet hatte. So lange die Christen an dem Besitz des „Geistes“ die Verbürgung ihres Christenstandes hatten, war keine Fixirung der Ueberlieferung nöthig gewesen; diese wird erst oberste Aufgabe, als diese Verbürgung fortfiel und der Enthusiasmus sich gelegt hatte, p. 261. „In der grossen Christenheit gab es um das Jahr 150 noch keine dem A. T. gleichgestellte Sammlung von christlichen Schriften, und, abgesehen von den Apokalypsen, überhaupt keine neuen Schriften, die als solche, d. h. als heilige Texte, für inspirirt und für massgebend galten.“ Nach Harnack soll uns aber Justin zeigen, dass ausden Evangelien und aus dem A. T. vorgelesen wurde, und dass unsere drei ersten Evangelien bereits im Gebrauche waren. Das Letztere können wir um so weniger für gewiss erachten, als nach Harnack selbst damals, Mitte des zweiten Jahrhunderts, noch gar nicht an eine kanonische Geltung zu denken war und „um diese Zeit noch sehr frei mit den Texten verfahren worden ist. Unsere drei ersten Evangelien enthalten Stücke und Correcturen, die schwerlich von ± 150 festgestellt worden sind,“ p. 274. Wenn das so ist, und es ist so, dann können auch nicht unsere

drei ersten Evangelien im Gebrauche gewesen sein. Wenigstens lässt sich eine Gewissheit dafür auch nicht im Entferntesten nachweisen. Harnack's Angaben selbst sprechen gegen eine solche. So, wenn er p. 278 f. sagt, dass nach Mitte des zweiten Jahrhunderts eine Menge von Schriften unter apostolischen Namen im Umlaufe waren und von einer und derselben Schrift es häufig verschiedene Recensionen gab, besonders auch von den Evangelien. Diese Evangelien tragen übrigens bei Justin nirgends einen bestimmten Apostelnamen. Aus diesen verschiedenen Schriften und deren Recensionen hat „die Kirche, d. h. die kleinasiatische und die römische Kirche, die eine noch ungetrennte Geschichte in der Zeit Marc Aurel's und Commodus' haben, die Auswahl getroffen". Es wurden bei dieser Auswahl nur solche Schriften behalten, welche apostolische Namen trugen, oder die, wie Harnack ausdrücklich noch und sehr richtig beifügt, namenlos überliefert, mit einem apostolischen Namen ausgestattet wurden. Auch der Hinweis darauf ist richtig, dass dabei der Text revidirt worden ist, wie eine Vergleichung der kanonischen Texte mit den Citaten aus der Zeit, da es noch keinen Kanon gab, zeigt, besonders auch, was die Anfänge und Schlüsse vieler neutestamentlichen Schriften angeht. Auf eine höchst wichtige Thatsache, „von welcher die neutestamentlichen Einleitungen leider noch so wenig wissen", weist Harnack hin, wenn er sagt, dass im Laufe des zweiten Jahrhunderts eine Reihe von Schriften apostolische Verfassernamen und demgemäss auch leichte (?) Veränderungen erhalten haben, die ursprünglich anonym oder unter dem Namen eines unbekannten Verfassers circulirt hatten; so war das Lucasevangelium dem Marcion noch nicht unter diesem Namen bekannt, ebenso wenig das kanonische Matthäus- und Marcusevangelium; sie gelten erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als apostolisch. Die Apokalypse des Johannes hat aller Wahrscheinlichkeit nach keinen Johannes zum Verfasser, der Name ist erst in den Text eingetragen, gleichfalls um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Der Hebräerbrief, vielleicht von Barnabas, wurde dem Paulus zugeschrieben; der Jacobusbrief, die Kundgebung eines urchristlichen Propheten, erhielt den Namen des Jacobus

erst durch die Tradition, ebenso wie der erste Petrusbrief seinen Namen erhielt, während er der Brief eines unbekannten Pauliners ist.

Mit diesen Anführungen aus dem hochgelehrten Werke Harnack's wollen wir schliessen. Es ist doch ein Zeichen von dem endlichen Sieg der Wissenschaft über lange festgehaltene Irrthümer, wenn solche Resultate als im Wesentlichen unbestreitbarer Erwerb der Forschung jetzt aufgestellt werden können und damit anerkannt werden muss, dass die theologische Wissenschaft, die die Arbeit der Tradition in der altchristlichen Literatur und ihren Charakter verkennt, sich unlösbare Probleme schafft und zu Resultaten kommt, die wissenschaftlich werthlos sind.

Der Ursprung der Religion

und der wissenschaftliche Charakter der Theologie mit Bezug auf Holsten's Prorectoratsrede über die Frage: Ist die Theologie Wissenschaft?

Von

Gustav Körber,

Pfarrer in Hemsbach in Baden.

Gegenüber dem verkappten Feuerbachianismus, welcher heutzutage auch in den Religionstheorien mancher Theologen sein Wesen treibt, verdient jeder ernste wissenschaftliche Versuch, der den Ursprung der Religion in etwas Anderem, als in blossen subjectiven Wünschen und Nöthigungen des Menschen nachzuweisen unternimmt, vollste Beachtung und Anerkennung; denn es dient ein solcher Versuch einem eminent religiösen Lebensinteresse dadurch, dass er die Religion über den Bereich bloss subjectiver Illusionen in den Rang einer realen Lebensmacht emporheben will. Diesen Werth einer objectiven Realität zu verlieren und in das Gebiet der subjectiven Illusionen verwiesen zu werden, steht die Religion allerdings in Gefahr, wenn man sie aus dem sei es natürlichen, sei es ästhetisch-sittlichen B e d ü r f e n des Menschen herleitet, wenn man sie entweder mit der Ritschl'schen Schule aus der praktischen Nöthigung zur Selbstbehauptung des Ich, näher aus der Reaction des Selbstgefühls gegen die Hemmungen, die sich aus dem Verflochtensein des Menschen in den endlichen Causalzusammenhang ergeben, entstehen lässt, oder wenn man, wie neuerdings wieder Wundt (in seiner Ethik), die Religion als

eine Summe von Vorstellungen und Gefühlen, die auf ein ideales, den Wünschen des Menschen entsprechendes Dasein sich beziehen, definirt. In beiden Auffassungen werden die Objecte der Religion zu blossen Wunschwesen degradirt, welchen keine Existenz in der Wirklichkeit zukommt.

Hiervon abgesehen aber erhebt sich gegen die in Rede stehende Theorie die mit Recht von Pfleiderer und Anderen geltend gemachte entscheidende Instanz, dass die aus den Lebenshemmungen sich ergebende Nöthigung zur Religion durchaus keine unbedingt wirkende ist; jene praktische Nöthigung führt nämlich keineswegs unvermeidlich zur Religion; sie kann ebenso gut, und wird auch wirklich zunächst nur Veranlassung werden zu dem Bestreben des Menschen, vermöge eigener Culturarbeit, d. h. vermittelst der Selbstbethätigung seines Geistes gegenüber der Natur der aus dem Verflochtensein in letztere entspringenden Hemmnisse so viel als möglich Herr zu werden. Dass aber erst am Ende dieses Weges nach der Erfahrung der Culturschranken dem ohnmächtigen Menschen das rettende Gestirn der Religion aufgehe: ist eine psychologisch unwahrscheinliche Annahme, da mit dem Bedürfen des ohnmächtigen Menschen keineswegs schon das befriedigende Gut oder die helfende Macht gegeben ist. Vergl. Ulrici, Gott und Natur, 1. Aufl. S. 610.

Hierzu kommt nun endlich noch, dass die in Frage stehende Theorie ebenso wenig, wie sie im Stande ist, den Ursprung der Religion aufzuhellen, das Wesen derselben zu erklären vermag. Bei der besagten Annahme einer Entstehung der Religion aus subjectiven Wünschen bleibt die Religion selbst ein Räthsel; denn es ist undenkbar, dass durch Wesen, welche des Menschen Wunsch geschaffen hat, Ehrfurchtsgefühle, welche doch ein wesentliches Moment in der Religion bilden, sollten geweckt werden können (ebenfalls von Pfleiderer geltend gemacht in der Prot. Kirch.-Zeitung 1888 No. 1). Vorstehende Erwägungen regen immer wieder zu dem Versuche an, für die Religion eine objective Grundlage aufzufinden, d. h. ihre Wurzeln in einem ausser und vor dem Bewusstsein liegenden

Sein nachzuweisen. Als ein solcher Versuch — und zwar als ein beachtenswerther und gelungener — darf die Prorectoratsrede Holsten's über das Thema: Ist die Theologie Wissenschaft? bezeichnet werden. In derselben fasst der Verfasser die in seiner früheren Schrift: „Ursprung und Wesen der Religion“ niedergelegten Ergebnisse in präciser und lichtvoller Weise zusammen, um sie dann für den Nachweis, dass die Theologie Wissenschaft und nicht etwa nur — wofür sie vielfach, namentlich von Seiten der Naturforscher, angesehen wird — eine Summe positiver dogmatischer Festsetzungen und Formeln sei, welche man nur blindlings annehmen oder aber verwerfen könne — zu verwerthen.

Der Zusammenhang beider Fragen: nach dem Ursprung der Religion und nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie liegt auf der Hand; denn in der so oder so gearteten Antwort auf die erstere liegt als Consequenz schon die Entscheidung in Sachen der zweiten. Ist nämlich die Religion als ein allein aus praktischen Nöthigungen des Menschen herzuleitendes Product erwiesen: dann beschränkt sich naturgemäss die Wissenschaft von der Religion auf eine Summe von „Werthurtheilen“, wenn sie nicht gar „von der Höhe wirklicher Wissenschaft auf das Niveau einer Kunst, bildliche Redensarten zu drechseln“, herabsinkt (Biedermann, Dogmatik I. S. 53 f.). Erwächst die Religion dagegen aus der Erfahrung eines Seins vor dem Bewusstsein, dann giebt es auch eine wirkliche Wissenschaft von der Religion, also eine wissenschaftliche Theologie; denn „Wissenschaft ist auf dem Grunde der Erfahrung die Umformung der Welt des Seins in eine Welt des Bewusstseins, entsprechend der Welt des Seins“ (S. 5 der Rede).

Das ganze Interesse der vorliegenden Frage concentrirt sich demnach auf den Nachweis objectiven Ursprungs der Thatsache der Religion. Holsten unternimmt diesen Nachweis an den nach der üblichen Eintheilung auch von ihm angenommenen drei Religionsformen, wobei die Bezeichnung derselben eben als Formen und nicht etwa als Stufen des Verfassers Verfahren als ein objectives, durch-

aus keine Werthverhältnisse in die Betrachtung einmischendes charakterisirt.

„In den Naturreligionen erzeugt der sinnliche Lebenstrieb unter den Erfahrungen des sinnlichen Lebensgefühls und seiner Erregung durch die Natur die Religion in ihren Anfangsformen“ (S. 9), und zwar waren es die Wirkungen der Sonne, an welchen das religiöse Gefühl zuerst zu klarem Bewusstsein sich gestaltete. Der Naturmensch erlebte die Sonne als eine Lebensmacht, und zwar ebenso in ihrer Wärme- und ihrer Lichtspendung als lebenfördernde, wie in ihren sengenden Gluthen als eine lebenzerstörende Macht. Als eine dem Wollen des Menschen unerreichbare ist diese Lebensmacht eine unendliche, übermenschliche, daher dieses Erlebniss der Sonne ein religiöses. Der Mensch nannte die unendliche Lebensmacht Sonne: Gott, und seine Erfahrung dieser Macht: Offenbarung.

Der Kern dieser Ausführung ist der Nachweis, dass das erste, das grundlegende Moment in der Religionsbildung, ein vom Menschen und seinem Wollen unabhängiges Erlebniss: die Erfahrung eines seinem Bewusstsein vorausgehenden, ausserhalb desselben liegenden Seins bildet. Erst auf Grund des Erlebens der unendlichen Lebensmacht tritt dann das subjective Moment: die Selbstbethätigung des menschlichen Geistes, in Wirksamkeit: das als unendliche Lebensmacht in das Bewusstsein des Menschen getretene Unendliche kettet diesen mit seiner stärksten Kraft, dem Lebenstrieb, an sich, und diese Vermählung des Lebensgefühls und seiner Erfahrung mit dem Lebenstrieb erzeugte die Religion.

Mit dieser objectiven Grundlegung der Religion, welche allerdings als alleiniger Erklärungsgrund für die religiösen Ehrfurchtsgefühle postulirt werden muss, sind nun auch die Voraussetzungen für eine Wissenschaft von der Religion oder für die Wissenschaftlichkeit der Theologie gegeben; denn nun entspricht ja auch diese dem aufgestellten Kanon: Die Wissenschaft ist auf dem Grunde der Erfahrung eine Umformung der Welt des Seins u. s. w. Es

könnte sich nun höchstens noch um den Nachweis der vollen Objectivität und Realität jener im Lebensgefühl des religiösen Menschen erfahrenen Wirkungen der Sonne handeln. Dieser Nachweis ist aber auch wirklich zu erbringen; denn vergleicht man das Ergebniss der Erfahrung des Lebensgefühls des vorgeschichtlichen Menschen von der Sonne als unendlicher Lebensmacht mit den Ergebnissen der Wissenschaft unserer Tage: so stellt sich zwischen beiden eine vollständige Uebereinstimmung heraus: Letztere gelangt auf Grund von Sinnesempfindung, Wahrnehmung und Beobachtung zu demselben Ergebniss, wie ersterer (der Naturmensch) auf Grund seines Lebensgefühls und seiner Erfahrung, nämlich zu der Erkenntniss: dass das Leben unseres Universums in schlechthinniger Abhängigkeit von seiner Sonne (seinem Centralfeuer) sich befinde; folglich ist jenes Erlebniss des vorgeschichtlichen Menschen nicht Illusion, sondern Wahrheit und Wirklichkeit; nur in anderer Form hat der Naturmensch die Wahrheit, als die Wissenschaft sie hat: nicht als Urgrund des Seins, sondern als Urquell des Lebens erfährt er in seinem Lebensgefühl das Unendliche.

Diese Ausführung verdient die Anerkennung, dass sie im Process der Religionsbildung den objectiven Ausgangspunkt nachweist und demgemäss in der Religion selbst mehr erkennen lässt, als ein blosses Product praktischer Nöthigungen und subjectiver Wünsche. Aber auf der andern Seite ist doch auch sofort einleuchtend, dass es nur ein einzelnes Moment in der Religionsbildung ist, auf welches sich die Beweiskraft obiger Darstellung erstreckt. Wenn nämlich Holsten bemerkt: „An der Sonne kam das religiöse Gefühl zu klarem Bewusstsein“, so ist hiermit zwar die hohe Bedeutung der Sonne als eines Glaubensobjectes ausgesprochen und es ist dargelegt, dass eine Lebensmacht von objectiver Realität die Veranlassung zur Anfangsäusserung religiöser Gefühle war: es ist aber hiermit zugleich auch zugestanden: dass das Erleben jener unendlichen Lebensmacht für sich allein noch nicht die ausreichende Grundlage abgeben kann, auf welcher der Lebenstrieb dann die Religion erzeugt. Dazu, dass dies Erlebniss der Abhängigkeit von

jener unendlichen Lebensmacht durch den dieses Erlebnisses sich bemächtigenden Lebenstrieb ein religiöses werden könne, ist noch ein weiterer, also nicht in der Erfahrung selbst, im Erleben jener Macht liegender, demnach vom Bewusstsein des Menschen hinzugegebener Factor erforderlich. Welches dieser Factor sei, ergiebt sich aus dem richtigen Satze Holsten's: „Auf Grund dessen, was er an sich beobachtete, deutete der Mensch die nach aussen tretende Wirkung der Sonne als freie Thätigkeit einer Innenkraft.“ An sich selbst nimmt nämlich der Mensch wahr, dass die von ihm hervorgebrachten Wirkungen Folgen eines Wollens sind; diese Beobachtung führt, auf die unendliche Lebensmacht übertragen, zu der Annahme, dass der Sonne als Trägerin von Wirkungen ein Innenleben: Geist, Wille zukomme. Erst mit dieser also gedeuteten Lebensmacht geht der Mensch ein religiöses Verhältniss ein.

Hiernach ist es zum mindesten ungenau, zu sagen: auf Grund des Lebensgefühls und seiner Erfahrungen einer unendlichen Lebensmacht erzeugte der Mensch die Anfangsformen der Religion. Da vielmehr, wie gezeigt, nicht die Erfahrung jener Lebensmacht oder das Erleben eines Seins vor allem Bewusstsein für sich allein schon etwas Religiöses, ja nicht einmal die vollständige Grundlage für die Religionsbildung sein kann, da hierzu vielmehr noch die Deutung jenes Seins durch das Bewusstsein, und zwar als grundlegend, erfordert wird: so wäre genauer zu sagen: Auf Grund des Lebensgefühls und seiner vom Bewusstsein des Menschen gedeuteten Erlebnisse erzeugte der Lebenstrieb des Menschen die Anfangsformen der Religion. Es ergiebt sich somit die Einsicht: dass zwar ein der objectiven Erfahrungswirklichkeit oder ein dem Gebiete des Seins vor allem Bewusstsein angehörendes Element den Anstoss zur Erzeugung der Anfangsformen der Religion gegeben hat, dass aber jenes objective Element seine Wirksamkeit auf den menschlichen Geist — wenn diese Einwirkung religionbildend sein soll — nur in der Form einer vom Bewusstsein in dasselbe hineingelegten Deutung ausüben konnte. Jedenfalls aber ist der Satz: Das religiöse Lebensverhältniss des Menschen ist Erfahrung

(S. 22), nicht zu halten, schon von Holsten's eigener Voraussetzung aus nicht: dass das Erleben der Abhängigkeit von einer unendlichen Lebensmacht noch nicht Religion sei, dass vielmehr erst der Lebenstrieb des Menschen auf Grund jenes Erlebens die Religion erzeuge.

Man kann das hiermit gewonnene Ergebniss ganz und rückhaltlos anerkennen, ohne besorgen zu müssen, dass mit seiner Annahme die objective Grundlage der Religion erschüttert und also weiterhin der wissenschaftliche Charakter der Theologie in Frage gestellt werde. Denn wenn auch jenem Ergebnisse gemäss das eigentlich religiöse oder zur Religion führende Moment nicht sowohl im Erfahrungserlebniss selbst, als vielmehr in dessen Deutung durch das Bewusstsein zu suchen ist: so bleibt ja auch so immerhin ein anfänglicher objectiver Thatbestand — und wenn nun auch in die Deutung des letzteren ein Irrthum sich einschleichen sollte, so theilt dieses Loos der Irrthumsfähigkeit die Wissenschaft der Religion, wie Holsten richtig anmerkt, mit allen andern Wissenschaften. Allein es lässt sich auch noch weiter zeigen, dass auch bei der Annahme einer zwar objectiven, aber doch schon etwas durch die Deutung des Bewusstseins subjectivirten Religionsgrundlage der Religionswissenschaft der wissenschaftliche Charakter auch insofern gewahrt bleibt, als sie die Prüfung an dem von Holsten richtig formulirten Massstab: „Wissenschaft ist Deutung des Seins vor dem Bewusstsein durch das Bewusstsein entsprechend der Welt des Seins" sehr wohl besteht; denn jene Deutung der Sonne als Trägerin eines Innenlebens ist in der That — wenn auch ein Irrthum, so doch ein Irrthum, aus welchem sich nach Holsten's treffender Bemerkung die Wahrheit emporranken konnte und wirklich sich emporrankte, die Wahrheit nämlich, dass der Geist Lebensmacht sei und nicht die Natur. Diese Ahnung des Naturmenschen, eine Deutung der Welt des Seins entsprechend, ist mindestens ebenso werthvoll und befindet sich ebenso in Uebereinstimmung mit der späteren wissenschaftlichen Erkenntniss, wie dieses Beide von dem (im Lebensgefühl gegebenen) Bewusstsein der Abhängigkeit von der schlechthinnigen Lebensmacht, von

dem Centralfeuer der Sonne nach Holsten gilt. Ja — der Werth jener ersten Erkenntniss ist dann um so höher anzuschlagen —, wenn diese zweite nicht so ohne Weiteres schon dem Naturmenschen zugeschrieben werden könnte.

Letzteres erscheint nun in der That zweifelhaft; wenigstens kann nicht behauptet werden, dass der Naturmensch ganz dieselbe Anschauung von der Abhängigkeit des Universums vom Centralfeuer besass, wie der Wissende unserer Tage, und dass der Unterschied zwischen der Erkenntniss beider Theile nur die Form betroffen haben sollte, in welcher Jeder von Beiden die Wahrheitserkenntniss sich aneignete, indem der Naturmensch mit dem Lebensgefühl aufnahm, was dem Wissenden unserer Tage durch Vermittelung der Sinnesempfindung und Wahrnehmung zufliesst. Eine nähere Untersuchung der Sache ergiebt vielmehr, dass das Abhängigkeitsbewusstsein des Naturmenschen, welches zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses führte, auch inhaltlich, material ein ganz anders geartetes war, als das des modernen Naturkundigen. Von einer Abhängigkeit des Universums vom Centralfeuer konnte der Naturmensch deshalb noch nichts wissen, weil ihm der Gedanke des Universums überhaupt noch nicht aufgegangen war, nur seine und die Abhängigkeit Seinesgleichen, seiner Umgebung, seiner Welt konnte er fühlen. Sodann aber fehlte ihm auch andererseits die Erkenntniss von der centralen, dominirenden Stellung der Sonne im Kreise der sein Leben bestimmenden Mächte. Ebenso wie von der Sonne fühlt sich der Naturmensch von andern Naturdingen und Naturerscheinungen schlechthin abhängig, als von für ihn unendlichen, weil seinem Wollen unerreichbaren Lebensmächten. Wenn sich aber des Naturmenschen religiöse Anschauung und religiöser Trieb auf ein Object concentrirten, wie in der nach M. Müller anzunehmenden Urform des religiösen Bewusstseins, im sog. Henotheismus, so war es nicht sowohl die Sonne, als vielmehr der leuchtende Himmel (dyaus), welchem diese centrale Stellung zukam, so dass man, statt zu dem Satze: An den Wirkungen der Sonne kam das religiöse Gefühl zur Klarheit des Bewusstseins eher

zu dem andern käme: An der Anschauung des Himmels gestaltete sich das religiöse Gefühl zur Klarheit des Bewusstseins.

Immerhin bleibt — und das ist ja die Hauptsache, worauf es ankommt — dies als festes Ergebniss der Untersuchung bestehen, dass die Erfahrung einer unendlichen Lebensmacht den ersten Anstoss zur Anknüpfung eines religiösen Lebensverhältnisses gab. Auf der also gewonnenen Grundlage liesse sich nun weiterbauen und auch für die weiteren Religionsformen, welche sich aus jener ersten oder wenigstens im Zusammenhang mit ihr entwickelt haben, die Realität und Objectivität ihrer Grundlage nachweisen, da ja für dasjenige, welches folgerichtig und nothwendig aus jener ersten Form sich ergiebt, mit demselben Rechte der Charakter der Objectivität in Anspruch genommen werden kann, wie das bei jener ersten Form der Fall ist. Holsten giebt indess einer andern Methode den Vorzug. Er hält es für das Interesse des Nachweises des wissenschaftlichen Charakters der Religionswissenschaft förderlicher, dass für die in der zweiten Religionsform neu hinzutretenden charakteristischen Momente unmittelbar und ohne Bezug auf ihren etwaigen Entwickelungszusammenhang mit der ersten Religionsform die objective Erfahrungsgrundlage aufgefunden werde. Von diesem Gesichtspunkte aus beschreibt und analysirt denn Holsten das Wesen der zweiten von den drei entschieden hervortretenden Religionsformen ganz unabhängig von den durch die Untersuchung über die erste Religionsform gewonnenen Ergebnissen, so dass diese zweite Form nicht etwa als eine höhere Entwickelungs*stufe*, sondern eben nur als eine andere, wenn gleich offenbar werthvollere *Form* der Religion erscheint, deren neue Momente dann allerdings zur Umbildung der Anfangsformen der Religion durch Erfüllung derselben mit *geistigem* Gehalt verwendet werden.

Die zweite Religionsform liegt vor in den sog. *Culturreligionen*, deren Bildungsprocess sich nach Holsten in folgender Weise vollzog: „In den Culturreligionen erfüllte ein durch Bildung *vergeistigter* sinnlicher Lebenstrieb unter der Erfahrung eines *vergeistigten* Lebensgefühls und seiner Erregung innerhalb eines sittlichen und geschicht-

lichen Menschenlebens jene Anfangsformen umbildend mit geistigem Gehalte", S. 9. Näher verlief dieser Bildungsprocess folgendermassen: Den ersten geschichtlichen Anstoss zur Bildung der Culturreligionen gab zweifellos die Umwandlung der ersten rohen Lebensform der Fischer-, Jäger- und Hirtenvölker in die einer sesshaften, Ackerbau treibenden Bevölkerung. Innerhalb dieses sittlichen Gemeinwesens trat neben die Erfahrung des in der Natur wachsenden Guten und Bösen die Erfahrung des im Handeln der Menschen wirkenden Guten und Bösen. Auf Grund dieses ersten Erlebnisses des sesshaft gewordenen Menschen — welches offenbar noch als Erlebniss des sinnlichen Lebensgefühls zu denken ist — verbot der Mensch die lebenzerstörenden (bösen) Handlungen, um die lebenschaffenden (guten) Handlungen zu fördern. So wurde der Mensch Rechtsgewissen und sittliches Gewissen. Mit diesem ersten Erlebnisse verband sich dann bei dem nunmehr Gewissen gewordenen Menschen das zweite: das Erleben des Gesetzes der Verknüpfung von That und Folge, welches Erlebniss auf das vergeistigte Lebensgefühl des Menschen zurückwirkte und diesem das Gute als eine seinem Fuss unentrinnbare, seinem Wollen unabwendbare, seiner Kraft ununterdrückbare, d. h. kurz als unendliche Lebensmacht offenbarte, womit dann das Verhältniss des Culturmenschen zum Guten ein religiöses wurde. In diesem Processe bildet also ebenfalls — und das ist auch hier das Entscheidende — die Erfahrung einer vor dem Bewusstsein vorhandenen und wirksamen unendlichen Lebensmacht die objective Grundlage des religiösen Verhältnisses; denn das Gute ist nicht etwa nur ein Begriff menschlichen Denkens oder eine Forderung menschlicher Pflicht, sondern ein Erlebniss, ein inneres Erlebniss allerdings, aber ein ebenso gewisses, wie jedes Erlebniss der Aussenwelt, daher liegt auch in dieser zweiten Religionsform wieder die Erfahrung eines Seins vor dem Bewusstsein, also die Voraussetzung des wissenschaftlichen Charakters der Wissenschaft, von der Religion vor.

Man kann vorstehenden Sätzen, welche die That-

sache des Erlebens des Guten als einer schlechthinigen unendlichen Lebensmacht erweisen, zustimmen; man wird aber zu dem Nachweis, dass und wie der Mensch empirisch das Gute als unendliche Lebensmacht erfahren hat, noch eine Erörterung über die letzten Gründe zu verlangen berechtigt sein, auf welchen die unbedingt den Menschen verpflichtende Kraft der unendlichen Lebensmacht des Guten beruht. Denn es muss doch anerkannt werden, dass die rein empirischen Factoren: das Erlebniss des im Handeln des Menschen wirkenden Guten und Bösen und das auf Grund dieser Erfahrung des sinnlichen Lebensgefühls (denn ein sinnliches ist es in diesem Stadium sicherlich noch) aufgestellte menschliche Verbot der lebenzerstörenden Handlungen nicht ausreichen, um eine Erscheinung wie das Gewissen zu erklären. Das Gefühl der unbedingten moralischen Verpflichtung, gegründet auf das praktische Bewusstsein eines unbedingten höchsten Werthes — und hierin ist das Wesen des Gewissens zu suchen — lässt sich ebenso wenig, wie die Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit einer theoretischen Erkenntniss aus der blossen Erfahrung, am allerwenigsten aus der Erfahrung eines sinnlichen Lebensgefühls ableiten. Die beiden von Holsten erwähnten Factoren können wohl die Grundlage abgeben für die Erzeugung und Ausbildung eines positiven Rechts; vom Rechte aber zum Rechtsgewissen und von diesem zum sittlichen Gewissen ohne Weiteres aufzusteigen — wie in dem Satze Holsten's geschieht —: „Mit dem Wissen des Rechts ward der Mensch Rechtsgewissen und dann sittliches Gewissen“ — dazu fehlt die Berechtigung; denn einmal ist das empirische Wissen um das Recht noch lange nicht — etwa um des ähnlichen Wortlauts willen Rechtsgewissen, welches letztere ein vorempirisches, rationales oder apriorisches Moment in sich enthalten muss; sodann ist es nicht wohl thunlich, die Species: Rechtsgewissen der Gattung: Gewissen überhaupt voranzuordnen und diese aus jener abzuleiten. Wir sind also für die Erklärung der Entstehung des Gewissens noch auf andere als bloss empirische Factoren angewiesen.

Doch die Hauptfrage bleibt die: Was erlebte der Gewissen gewordene Mensch? oder genauer: Wie wurde sein Erlebniss der unendlichen Lebensmacht des Guten ein religiöses? Denn dieses Erlebniss für sich allein hat noch nicht religiösen Charakter, ist an sich noch nicht Religion. Da gilt nun von vornherein, dass, wie ein Naturding rein als solches, so auch das Gute als eine unpersönliche Macht nicht Beziehungspunkt für ein persönliches Verhältniss, wie es das religiöse Verhältniss ist, sein kann, wie ja auch geschichtlich keine einzelne positive Religion aufgewiesen werden kann, welche ganz und rein den Charakter dieser zweiten Religionsform an sich trüge. Eine zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses einladende oder anregende Lebensmacht könnte das „Gute“ doch nur dann sein, wenn dasselbe als eine persönliche, d. h. als eine mit einem Innenleben, mit einem Willen begabte Macht gedacht würde. Nun hat sich uns das Moment des Innenlebens, des geistigen Für-sich-seins schon als Bestimmung des Gottgedankens der ersten Religionsform ergeben. Es erscheint also die Annahme gerechtfertigt, dass der Mensch, nachdem er Culturmensch geworden war und das Gute als Lebensmacht erkannt hatte, jenen Willen der natürlichen unendlichen Lebensmacht versittlichte und die sittlichen Prädicate in den Gottgedanken aufnahm, so dass er nun zu dieser Lebensmacht als einer persönlich guten in ein religiöses Verhältniss treten konnte. Im Grunde genommen ist das auch Holsten's Meinung; denn er sagt: „Die Religionsanschauung des Culturmenschen nahm das Gute als Wesensbestimmtheit Gottes auf“, nur erscheint dieser Satz in den vorangehenden Ausführungen nicht begründet, da Holsten ja es unternommen hat, die zweite Religionsform ohne Beziehung zur ersten zu entwickeln und erst hintennach die Entwicklungsergebnisse mit der ersten zu verbinden und für die Vergeistigung der ersten Religionsform zu verwerthen. Jener Satz könnte sich nur bei dem andern methodischen Verfahren ergeben, dass man jene Ahnung des Innenlebens in den Lebensmächten (in der ersten Religionsform) als Anknüpfungspunkt für die weitere Religions-

entwicklung auf der zweiten Stufe benutzt; denn es ist nicht abzusehen, wie die Sonne als Centrum des Universums, als eine unpersönliche Macht, zum Erfülltwerden mit dem in der zweiten Religionsform gewonnenen geistigen (genauer sittlichen) Gehalte sich eignet. Man wird daher nicht umhin können, in der angedeuteten Weise eine organische Verbindung zwischen den beiden Religionsformen herzustellen, d. h. sie eben nicht nur als „Formen" neben einander zu stellen, sondern sie als „Stufen" der religiösen Entwicklung zu behandeln. Dass hierbei das hauptsächlichste von Holsten verfolgte Interesse gefährdet, d. h. der Charakter der Objectivität des religiösen Verhältnisses auch in der zweiten Religionsform beeinträchtigt werde, ist nicht zu befürchten, insofern ja für die Grundlage dieses Verhältnisses die Objectivität und Realität von Holsten treffend damit nachgewiesen ist, dass das Gute als ein Sein vor dem Bewusstsein und ausser demselben, als eine wirkliche Lebensmacht erkannt wurde, die Deutung aber jenes Seins des Guten als eines geistigen Seins, als eines Innenlebens hier ebenso wenig, wie bei der ersten Religionsform, eine Alterirung jenes objectiven Charakters mit sich bringen wird, da ja, wie schon bemerkt, diese Deutung die richtige Ahnung in sich schliesst, dass nur der Geist Lebensmacht sein könne.

Letztere Einsicht nun, welche in den beiden ersten Religionsformen noch mehr oder weniger verhüllt, ahnungsmässig sich vorfindet, kommt in der dritten Religionsform zur vollen Geltung. In den ihr zugehörenden Religionen, den Geistesreligionen, vollendet der geistige Lebenstrieb, unter der Erfahrung eines geistigen Lebensgefühls und seiner Erregung durch das volle Geistesleben der Menschheit, die Idee der Religion. In drei Culturvölkern concentrirte sich, nach Holsten's Darstellung, das Geistesleben der Menschheit: Die Söhne Hellen's hatten eine Kunst von bezaubernder Schönheit und eine Wissenschaft von erstaunenswerther Gedankentiefe geschaffen; die Söhne des Romulus ein lebenformendes Gesetz von treffender Schärfe entwickelt; Israel ein religiöses Innenleben

von unvergleichlichem Reichthum ausgebildet. Aber obwohl reich an Gütern, die das Sinnen- und Geistesleben erfreuen, war das Leben dieser Völker, zunächst der Griechen und Römer, elend. Hellen's Erkenntniss schärfte nur den Stachel des Elends, und unter Rom's Willkürmacht wuchs Selbstsucht und Genusssucht riesengross an. Es bedurfte einer neuen Religion; denn der griechischen und römischen Religion fehlte der Glaube der geistgewordenen Menschheit, d. h. des Geistes, der in der Culturarbeit seiner selbst im Unterschied von der Natur bewusst geworden war, darum, weil jene Religionen nicht im Stande waren, ihren Naturgrund auszuscheiden. Aber auch die Religion Israel's, welche den Bruch mit der Natur vollständig vollzog, war trotzdem dem Elend des Lebens nicht gewachsen — und zwar deshalb nicht, weil die drei Ideale derselben: das Reich Gottes-, das Messias- und das Gerechtigkeits-Ideal, national beschränkt waren. Daher musste eine neue Religion kommen — und sie kam in Jesus.

So treffend in dieser Ausführung die drei grossen Culturreligionen charakterisirt sind: so wird man dem gegenüber doch zu der Frage genöthigt: worin denn für die griechische und römische Religion die Berechtigung liege, als Repräsentanten der dritten Religionsform, der im Vergleich mit den beiden ersten Formen der Religion doch unstreitig höher stehenden Geistesreligionen zu gelten. Diese Berechtigung unterliegt doch schwerwiegenden Zweifeln; denn die Kunstschöpfungen und wissenschaftlichen Entdeckungen der Griechen oder gar das lebenformende Gesetz der Römer stellen doch kaum einen höheren, geistigeren Lebensgehalt dar, als das sittliche und geschichtliche Menschenleben, in welchem die zweite Religionsform ihren Ursprung hat, und die Ueberordnung des Lebensgefühls, welches durch die griechischen und römischen Culturschöpfungen, durch die das Sinnen- und Geistleben erfreuenden Güter erregt wird, als eines „geistigen" über das bloss vergeistigte Lebensgefühl, welches durch die Erfahrung des Guten als einer unendlichen Lebensmacht erregt wird, dürfte doch nicht unwidersprochen bleiben. Denn sicherlich wohnt dem

Leben, welches von der Macht des Guten bestimmt wird, mindestens ebenso viel oder noch mehr „Geist“ inne, und sicher hat dasselbe ebenso hohe Culturgüter erzeugt, als jenes, welches von der Idee des Schönen getragen wird, in den Kunstschöpfungen von bezaubernder Schönheit hervorbrachte. Vollends aber ist die Superiorität der zweiten Religionsform über die aller Originalität entbehrende und von E. von Hartmann mit Recht als utilitarische Säcularisirung des Henotheismus (der ursprünglichen Religionsform) bezeichnete römische Religion ganz fragelos; hätte man doch auch in Holsten's Darstellung erwartet, dass der römischen Religion ihre Stelle correcter Weise im Gebiete derjenigen Religionsform, welche Holsten als die dem Rechtsgewissen gewordenen Menschen eigenthümliche beschrieben hatte, angewiesen worden wäre.

Zu demselben Ergebnisse einer Herabsetzung der beiden Culturreligionen von dem ihnen durch Holsten angewiesenen höheren Platze wird man auch durch die Untersuchung der Berechtigung der Coordinirung beider Religionen mit der Religion Israel's geführt. Diese Zusammenstellung der drei Religionen als Repräsentanten derselben Religionsform muss befremden, da doch nach Holsten's eigener klarer Ausführung zwischen der griechischen und römischen Religion einerseits und der israelitischen andererseits ein fundamentaler Unterschied besteht, indem erstere nicht die Kraft hatten, den „ursprünglichen Naturgrund ihrer Götter auszuscheiden“ (S. 17), weshalb ihnen eben der Glaube der geistgewordenen Menschheit fehlte und sie den Bruch des Geistes mit der Natur nicht überdauern konnten, während der charakteristische Vorzug der Religion Israel's gerade darin bestand, dass sie diesen Naturgrund seit Jahrhunderten ausgeschieden hatte. Hiernach fehlt also den beiden erstgenannten Religionen eben als Religionen (d. h. abgesehen von der Culturarbeit der beiden Völker) gerade dasjenige Moment, welches ihnen das Anrecht auf einen Platz in der Reihe der Geistesreligionen verleihen würde. Erst wenn die Religionen als solche die Ausscheidung ihres anfänglichen Naturgrundes vollzogen hätten, würde man sie

als Erzeugnisse des geistigen Lebenstriebs auf Grund der Einwirkung des vollen Geisteslebens der Menschheit auf das geistige Lebensgefühl bezeichnen können. Die auf anderem Lebensgebiete, in der vieltausendjährigen Culturarbeit jener Völker nämlich sich vollziehende Erhebung des Geistes über die Natur war doch nicht zugleich auch die Vergeistigung der Religionen derselben, zumal da ja das geistige Culturleben jener Völker zu ihrer noch in den Naturgrund gebannten Religion im vollen Gegensatz gestanden haben soll, weshalb ja jenen Religionen der „Glaube der geistgewordenen Menschheit fehlte".

Sonach blieben der dritten Religionsform nur noch die israelitische und die christliche Religion zugetheilt. Das Verhältniss beider Religionen wird von Holsten unter den Gesichtspunkt strenger historischer Continuität gestellt, welches Verfahren aber, wie sich bald zeigen wird, der Erkenntniss der principiellen Verschiedenheit beider Religionen hindernd im Wege steht. Die historische Entstehung des Christenthums beschreibt Holsten folgendermassen: Der israelitischen Religion fehlte die Kraft, das Volkselend (welches, wie bereits bemerkt, in der nationalen Beschränkung der drei israelitischen Lebensideale wurzelte) zu beseitigen, und zwar deshalb, weil im israelitischen Volke die Ueberlieferung das Gesetz der Wahrheit war. Da kam Jesus, welcher, das Elend seines Volkes mitfühlend und die Wurzel desselben erkennend, die letztere, d. h. die nationalen Schranken der drei israelitischen Lebensideale, beseitigte, indem er diese in die Innerlichkeit des Geistes und in die Tiefe des Gemüths versenkte. So war sein Geist die Offenbarungsstätte der umformenden Läuterung jener drei Ideale geworden. Im Zusammenhang (?) mit dieser Umformung der drei Ideale zerbrach Jesus ebenfalls (?) die nationale Schranke an dem Lebensverhältniss des Menschen mit Gott, wie es Israel erfahren hatte, indem er in Gott den Vater Aller zeigte und die Lebensbeziehung zwischen Gott und dem Menschen als Liebe fasste. Zur Begründung (?) endlich der neuen Geistesoffenbarung brach er mit der Ueberlieferung

und erhob die Wahrheit zur Lebensmacht und zum Lebensgesetz.

Hieraus ergiebt sich nun als das principielle Wesen der dritten Religionsform: der Geistesreligion, im Unterschied von der zweiten, Folgendes: Im Kampfe der Ueberlieferung mit der Wahrheit war die Menschheit Wahrheits-Gewissen geworden. In der Rückwirkung dieses Wahrheitsgewissens auf das Lebensgefühl erfuhr und erlebte der Mensch die Wahrheit als unendliche Lebensmacht; Gott ist Wahrheit, und die Wahrheit das Leben der Menschen. Auch dieses Erlebniss ist nicht Illusion, sondern Allmachtswirkung eines Seins vor dem Bewusstsein.

Diese wohlgelungene geschichtliche Darstellung macht dem Historiker alle Ehre; aber es ist andererseits doch auch nicht zu verkennen, dass das löbliche Bestreben, in der Genesis des Christenthums die historischen Zusammenhänge aufzudecken, in obiger Darstellung Ursache eines Mangels geworden ist. Denn als einen solchen muss man es bezeichnen, dass in obiger Ausführung offenbar über dem Nachweise der historischen Continuität in der Genesis des Christenthums die Geltendmachung des principiell Neuen und Schöpferischen des Christenthums etwas zu kurz gekommen ist. Das neue religiöse Lebensprincip des Christenthums erscheint abgeschwächt und verdunkelt, wenn man die That Jesu bloss als eine läuternde Umformung — und zwar zunächst der drei israelitischen Lebensideale — und dann, im Zusammenhang damit, des bisherigen Lebensverhältnisses zwischen Gott und Mensch, bezeichnet, selbst wenn man diese Umformung als eine solche „ohne Gleichen" charakterisirt. In Wahrheit hatte die That Jesu einen viel höheren Inhalt, als derselben hier beigemessen ist, denn sie war nicht die blosse Befreiung eines schon vorhandenen, gegebenen, aber bisher verhüllten und gebundenen Lebensideals, sondern sie war die Verwirklichung und Einführung eines neuen religiösen Princips, des wahren vollkommenen Lebensverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, in concreto des Verhältnisses der Einigung des göttlichen und menschlichen Geistes. Zu

dieser höheren Auffassung der That Jesu wird man übrigens von Holsten's eigenen Voraussetzungen aus weiter geführt; denn vollzieht sich die läuternde Umformung der drei israelitischen Volksideale durch deren „Versenkung in Geist und Gemüth Jesu", so ist eben dieser Geist Jesu, d. h. das religiöse Selbstbewusstsein Jesu, die Tiefe, aus welcher der neue Lebensgehalt erzeugt, hervorgeholt und dann in jene geschichtlich gegebenen Lebensformen, in jene drei Ideale hineingelegt wird.

Und dieses Lebensverhältniss selbst — wie es in Jesu Selbstbewusstsein sich verwirklicht — muss ebenfalls als ein durchaus neues und selbständiges erkannt werden, nicht ebenfalls nur als ein durch Umformung und Läuterung des bisherigen, in nationale Schranken gebannten jüdisch-religiösen Lebensverhältnisses entstandenes. Denn wenn auch die poetischen Aussprüche der Psalmen und Propheten Israel's von Gott reden als Dem, der wie ein Vater uns liebe — so ist in solchen Worten die Vaterliebe Gottes gewiss lediglich Bild und Gleichniss und noch kein Zeugniss dafür, dass in ihnen der jüdische Dualismus eines abstracten Gegensatzes zwischen Gott und Menschheit überwunden sei — so wenig wie das dyaus-pitar (Himmelsvater) der vedischen Hymnen als Ausdruck eines speciellen Lebensverhältnisses der Lebens- und Liebe-Einheit zwischen Gott und Mensch gelten darf — da es vielmehr nur das Verhältniss Gottes zur Welt als ihres schöpferischen Grundes, als des Allvaters bezeichnet. Erst durch Jesus ist das vollkommene religiöse Princip der Gotteskindschaft verwirklicht und durch ihn wird es eine Lebensmacht in der Menschheit. Es ist daher kaum richtig, zu sagen: Der Vater Israel's werde im Christenthum universalisirt zum Vater Aller, vielmehr wird dieses Vaterschaftsverhältniss Gottes und das Kindschaftsverhältniss des Menschen im Christenthum überhaupt erst realisirt.

Aus dem Gesagten ergiebt sich nun ein Bild von dem Ursprung des Christenthums, welches von Holsten's Darstellung etwas differirt. In diesem andern Bilde sind die einzelnen Momente der Genesis des Christenthums in den

ihrer principiellen Bedeutung entsprechenden Zusammenhang zu bringen. Die Bedeutung des principiell ersten, grundlegenden Moments ist dabei ohne Zweifel der Verwirklichung des wahren Lebensverhältnisses zu Gott in Jesu Selbstbewusstsein zuzuerkennen. Erst kraft dieser seiner Lebens- und Liebeseinheit mit dem Vater wusste er sich berufen, sein Volk vom Elend zu befreien und es in dieses sein Lebensverhältniss zu Gott aufzunehmen. Nach Holsten's Anordnung aber erscheint das Mitfühlen des Elendes seines Volkes von Seiten Jesu und die Erkenntniss der Quelle dieses Elendes als das erste, grundlegende Moment in der That Jesu, während doch dieses Mitfühlen des Volkselendes nur die Veranlassung oder das zeitlich erste Hervortreten seiner Thätigkeit, nicht der Ursprung derselben sein konnte, und die Beseitigung jener Elendswurzel, die Befreiung der Volksideale von ihren nationalen Schranken, nur auf Grund der Herstellung eines neuen Lebensverhältnisses zu Gott in Jesu Geist- und Gemüthsleben möglich war, so dass die Ausdrucksweise Holsten's: Jesus läuterte die drei Ideale und dann im Zusammenhang damit vollzog er die Umformung des Lebensverhältnisses zwischen Gott und Mensch, der Sache nicht entsprechen will.

Der also modificirte Sachverhalt erfordert nun auch eine andere Bezeichnung des eigenartigen Wesens der dritten Religionsform und ihres charakteristischen Unterschieds von den beiden andern, als Holsten ihr giebt, wenn er als die in dieser Religionsform geltende Lebensmacht die „Wahrheit“ erklärt. Denn diese Bezeichnung dient offenbar nicht dem principiellen Wesen des Christenthums, sondern bloss der historischen Beziehung des letzteren zur vorgefundenen israelitischen Religion zum Ausdrucke. Darum aber ist dieselbe nicht zutreffend; denn das charakteristische Wesen jeder Religion ergiebt sich aus dem eigenthümlichen Princip derselben, d. h. aus demjenigen Lebensverhältnisse zwischen Gott und Mensch, welches in der betreffenden Religion realisirt wird. Das religiöse Princip aber des Christenthums ist die Gotteskindschaft des Menschen

oder die reale Einigung göttlichen und menschlichen Lebens, welche, zuerst in der Person Jesu in die Geschichte eingetreten, thatsächlich offenbart ist. Dieses neue Princip hätte doch auch in der Charakterisirung der durch das Christenthum vertretenen Religionsform seinen Ausdruck zu finden.

Um so mehr ist das der Holsten'schen Ausführung gegenüber zu verlangen: als auch unter dem historischen Gesichtspunkte betrachtet, jene Bezeichnung der Wahrheit als der Lebensmacht in der dritten Religionsform nicht ganz zutreffend erscheint. Bei einem Vergleiche nämlich der von Holsten aufgestellten beiden Entwicklungsreihen, des israelitischen Volkselendes, seiner Wurzeln und Wirkungen einerseits und der helfenden That Jesu und ihrer Ursprünge andererseits tritt eine auffallende Incongruenz in der Reihenfolge der einzelnen Entwicklungsglieder zu Tage. Wenn nämlich das jüdische Volk seinem in der nationalen Beschränkung seiner Lebensideale wurzelnden Elende deshalb nicht abhelfen konnte, weil bei diesem Volke die Ueberlieferung Gesetz der Wahrheit war: so sollte man als ersten Schritt zur Beseitigung beziehungsweise Linderung dieses Elendes von Seiten Jesu den Bruch mit jenem Gesetze, mit der Ueberlieferung erwarten. Da aber selbstverständlich ein solcher Bruch, eine bloss destructive That die Weiterentwicklung abgeschnitten hätte, also unmöglich das erste Moment in der helfenden That Jesu sein konnte: so lässt Holsten mit Recht die neue Geistesoffenbarung in Jesu, das Geisteserlebniss Jesu von seinem neuen Lebensverhältnisse zu Gott als das principiell Erste vorangehen, dann die umformende Läuterung der drei israelitischen Lebensideale durch deren Versenkung in das Geistes- und Gemüthsleben Jesu erfolgen, und endlich als Mittel zur Begründung (sollte doch wohl heissen der Einführung in die Menschheit) dieser neuen Geistesoffenbarung durch Jesus den Bruch mit der Ueberlieferung vollziehen. Letztere Reihe stellt offenbar den richtigen vernunftgemässen Gang der Entwicklung dar; aber sie weist zugleich auch eine andere Gliederung der einzelnen Momente auf, als sie durch die rein historische Betrachtung erfordert wird, mit andern

Worten: die christliche Religion als ein principiell Neues lässt sich eben nicht allein unter den Gesichtspunkt der historischen Continuität mit der jüdischen Religion stellen; daher kann auch ihr principielles Wesen nicht durch eine Kategorie, die nur aus der historischen Beziehung entnommen ist, ausgedrückt werden.

Noch eine andere Rücksicht endlich lässt die Bezeichnung der unendlichen Lebensmacht, die in der dritten Religionsform erfahren wird, als „Wahrheit" unzutreffend erscheinen. Wahrheit ist ja wohl auch — und gerade Holsten weist dies einleuchtend nach — das, was sich als Ergebniss der ersten Religionsform herausgestellt hat: die Erkenntniss, dass unser Universum vom Centralfeuer der Sonne abhängig ist; Wahrheit ist doch auch das, was den Gehalt der zweiten Religionsform bildet: dass das Gute unendliche Lebensmacht sei. Es ist also nicht ersichtlich, worin der charakteristische Unterschied dieser dritten Religionsform von den beiden ersten bestehen soll, wenn ihr eigentliches Wesen in den abstract-formalen Ausdruck „Wahrheit" gefasst wird.

Es ist daher nothwendig, das eigenthümliche Wesen des Christenthums auf ein materiales Princip zurückzuführen, wie es auch in denjenigen johanneischen Stellen niedergelegt ist, welche die „Wahrheit" zwar als die Lebensmacht des Christenthums bezeichnen, sie aber immer mit „Leben" oder „Gnade" zusammenstellen, und welche eben deswegen nicht zur Rechtfertigung jener einseitig formalistischen Bezeichnung herangezogen werden können; in ihnen wird das Wesen des Christenthums in die Versöhnung oder Gotteskindschaft gesetzt und eben hiermit ist auch der charakteristische Unterschied der christlichen Religion von allen andern Religionsformen zum deutlichen Ausdruck gekommen. Von der unterschiedslosen Einheit von Gott (Geist) und Natur, wie sie die Grundlage der kosmischen (heidnischen) Religionen bildet, durch den abstracten Dualismus, die abstracte Scheidung beider Seiten in den streng monotheistischen Religionen ist der religiöse Geist im Christenthum zur Versöhnung beider Seiten, zur unterschiedenen Einheit hindurch gedrungen.

Fassen wir nun die Ergebnisse der Holsten'schen Forschung über den Ursprung der Religion zusammen, so zeigt sich, dass uns Holsten in allen drei Religionsformen allerdings bis an die zeitlichen Anfänge, aber nicht bis an den Ursprung der Religion führt. Es wird uns in der ersten Religionsform wohl gezeigt, wie an der Sonne das religiöse Gefühl erwachte, wie seine Aeusserungen zeitlich hervortraten, aber keineswegs wird uns der Ursprung, die Entstehung dieses religiösen Gefühls aufgedeckt. Genau so verhält es sich mit den religiösen Lebensäusserungen der zweiten Form; wir erfahren da nur, wie und an welchen Gegenständen das Gewissen sich bethätigt und entwickelt, oder was für einen Inhalt die Gewissensurtheile erhalten, aber es wird uns nicht der Punkt gezeigt, wo das Gefühl der unbedingten moralischen Verpflichtung seinen Ursprung hat, und endlich der Wahrheitskern, der religiöse Gehalt der dritten Religionsform, speciell des Christenthums, wird nicht in seinen verborgenen Quellen aufgesucht, vielmehr schon vorausgesetzt und nur in seinem Kampf und Gegensatz gegen die schon bestehenden historischen Religionsformen geschildert.

Dass aber die Holsten'sche Untersuchung nur bis zu den bezeichneten Punkten, und nicht bis an die Ursprünge der Religion vordringen konnte: das liegt an den Schranken, die der von ihm befolgten historisch-genetischen, empiristischen oder psychologischen Methode durch ihre Natur gezogen sind. Diese Methode bringt es eben nur zur Erkenntniss des „Details" der Religion, welches diese aus der Weltstellung des Menschen entnimmt: aber die „Wendung dieses Materials in die Idee des Unendlichen hinein" und die zunehmende Herrschaft der letzteren — findet ihre Erklärung nicht auf dem Wege der historischen, empirischen Forschung, denn diese Wendung kann eben nicht als eine That des Menschen begriffen und darum nicht historisch ermittelt werden, sie ist zugleich That Gottes (vergl. Schwarz, Wesen der Religion, S. 227 f.) und die Religion ist „Resultat der Bewegung beider Factoren gegen einander: der sich offenbarenden Thätigkeit Gottes im Menschengeist und der ihren ewigen Grund suchenden Thätigkeit des Menschen" (v. Schwarz a. a. O.), oder kürzer: „die Religionen sind das gemeinschaftliche Resultat des gottmenschlichen Processes" (a. a. O. S. 229).

Doch wie steht es nun bei Anerkennung dieses Sachverhalts, bei der Annahme nicht-empirischer Factoren in der Religionsbildung um den wissenschaftlichen Charakter der Wissenschaft von der Religion, der Theologie?

Für Holsten ergiebt sich die bejahende Antwort auf die Frage: Ist die Theologie Wissenschaft? sowie auch der Erweis der specifischen Aufgabe der Theologie als Wissenschaft und endlich die Bestimmung des Verhältnisses dieser Wissenschaft zu den andern naturgemäss aus dem in der Untersuchung über den Religionsursprung Gewonnenen.

1. Beruht nämlich die Religion auf Erfahrung (des Lebensgefühls): so ist die Theologie Erfahrungswissenschaft, sie hat folglich auch die Aufgabe der Erfahrungswissenschaften, nämlich die Erscheinungen des betreffenden Erfahrungsgebietes zu ordnen und auf ihren letzten Grund zurückzuführen.

2. Da aber die Religion die Erfahrung des Lebensgefühls (nicht die Erfahrung der Wahrnehmung) zu ihrer Grundlage hat, oder da der letzte Grund, auf welchen die Erscheinungen des religiösen Erfahrungsgebietes zurückzuführen sind, die in jeder Religion offenbar gewordene Form des Lebensverhältnisses zwischen Gott und Mensch ist: so hat die Theologie ihr eigenthümliches Erfahrungsgebiet, ihr eigenthümliches Wesen und ihre eigenthümliche Aufgabe; sie ist also nicht durch eine andere Wissenschaft, etwa durch die Philosophie, zu ersetzen.

3. Allein trotz dieser Eigenthümlichkeit ihres Gebiets, ihres Wesens und ihrer Aufgabe steht die Theologie in Wechselwirkung mit den übrigen Wissenschaften, weil das Lebensverhältniss zwischen Gott und Mensch nur aus dem Sein-an-sich der unendlichen Lebensmacht und dem Sein-an-sich des Menschen zu begreifen ist. Hieraus folgt einerseits, dass die Theologie nicht mehr Herrin über die andern Wissenschaften, vielmehr von ihnen, zumal von den Wissenschaften der Natur und des Geistes bedingt ist, andererseits aber auch, dass die Wissenschaften der Erkenntniss der endlichen Welt von jeder neuen Form der Religion zu neuen Fragen gedrängt werden.

Es frägt sich nun dem gegenüber — ob vorstehende Sätze auch bei der oben geltend gemachten Anschauung, wornach für die Religionsbildung neben den empirischen auch rationale oder apriorische Elemente anzunehmen sind, aufrecht erhalten werden können, ob also auch von jener Annahme aus der wissenschaftliche Charakter der Theologie sich erweisen lässt. Eine Vergleichung mit den übrigen Wissenschaften führt zu einer entschiedenen Bejahung dieser Frage. Denn keine andere, auch die in erster Linie als Erfahrungswissenschaften geltenden Wissenschaften können apriorischer Elemente entrathen. Gilt es doch als aus-

gemacht, dass die Grundlage schon jedes Naturerkennens, die einfache sinnliche Empfindung sich aus den Sinnenreizen und der synthetischen Thätigkeit der empfindenden Seele zusammensetzt, dass ferner zur Raum-Anschauung, also zur Wahrnehmung ebenfalls die synthetische Thätigkeit der Seele mitwirkt. So zeigt sich, dass schon in den einfachsten Elementen der Erkenntniss überall mit den empirischen rein apriorische Bestandtheile verbunden sind, dass es also eine eigentliche reine Erfahrungs-Wissenschaft nicht giebt. Gehört es nun vollends zur Aufgabe jeder Wissenschaft, über die einzelnen Erscheinungen hinüber zu greifen und dieselben zu ordnen — so wird eben hiermit ein weiteres apriorisches Element selbst schon für die Naturwissenschaften postulirt; denn Ordnung und Gesetz, und die Bestimmbarkeit der Stoffe und Kräfte durch die Gesetze, was Alles die Naturwissenschaft anzunehmen, vorauszusetzen sich genöthigt sieht, sind dem Menschengeist ursprünglich immanente, seiner Vernunft innewohnende Denkformen. Es liegt also durchaus kein Grund und keine Berechtigung dazu vor, darum, weil zur Thatsache der Religion mit den aus der Erfahrung des Lebensgefühls herrührenden Elementen solche von apriorischer Natur, aus der Vernunft stammende sich verbinden, den wissenschaftlichen Charakter der Theologie, der Wissenschaft von der Religion zu bestreiten; derselbe lässt sich vielmehr auch von jener Annahme aus begründen. Jedenfalls aber muss es als ein hohes Verdienst der Holsten'schen Arbeit anerkannt werden, dass es ihr gelungen ist, der Theologie eine ihr angemessene Stellung zu verleihen, bei welcher sie sich wohl beruhigen kann; denn diese Stellung ruht auf festem, sicherem Fundamente und sie gewährt der Theologie ebenso die erforderliche Würde und nothwendige Freiheit, wie sie ihr auch als einem Gliede des Gesammtorganismus der Wissenschaften die Rücksichtnahme auf die Ergebnisse der letzteren zur Pflicht macht.

Zur Identität des Verfassers von Sapientia Salomonis und pseudo-heraklitischen Briefen.

Von

Prof. Dr. E. Pfleiderer.

In dem unter E. Zeller neugegründeten „Archiv für Geschichte der Philosophie", erstes Heft S. 105—110 erlaubt sich der Berliner Philolog Diels mit summarischer Oberflächlichkeit und absprechender Selbstgewissheit wie meine ganze Monographie über Heraklit wegen ihrer, übrigens notorisch vorsichtigen und peinlich restringirten Anlehnung an die Mysterienidee, so u. A. auch deren im Anhang gegebene Forschungen über das Verhältniss der pseudo-heraklitischen Briefe zum Verfasser des Buchs der Weisheit als nichtige Phantasien und methodenlose Spielereien zu verwerfen. Ich fühle mich jedoch durch dieses und ähnliche Verdicte und überhaupt durch die versuchte Mundtodtmachung von Seiten eines offenbaren Concurrenten so ausserordentlich wenig niedergeschmettert, dass ich mir alsbald erlaube, an diesem traditionsfreien und mir schon öfters freundlich geöffneten theologischen Nachbarorte für jene vollkommen sichere und theologisch-literaturgeschichtlich so interessante Aufdeckung der wesentlichen Identität der Verfasser jener beiden Schriftwerke, was mir das Wichtigste und Gewisseste in jenem Anhang ist, einen neuen hübschen Nebenbeweis beizubringen. Denn über kurz oder lang müssen ja wissenschaftlich unbefangenere und bessere Forscher, als obiger Philolog und ähnlich Präoccupirte, zu der von mir gemachten Entdeckung nothwendig Stellung nehmen; und dann ist mir nicht der geringste Zweifel, dass sie sich von der Richtigkeit derselben überzeugen, also auch das Folgende gerne mitacceptiren.

Im 6. pseudo-heraklitischen Brief werden der Reihe nach die Wunder beim Auszug Israels aus Aegypten und

beim Zug durch die Wüste durchgenommen, um sie mit Grundbegriffen und Sätzen der Naturphilosophie des berühmten „φυσικός“ gegen ihre hellenischen Verspotter (besonders in Alexandrien) zu decken. Diese nur sehr leicht maskirte Beziehung liegt nach meinem Nachweis (a. a. O. S. 359 ff.) einfach auf platter Hand für Jeden, der sehen will; und auch ein Kritiker von so ganz hervorragender Animosität, wie Diels, scheint wenigstens in dieser (nebenbei durchschlagendsten) Hinsicht aus weiser Besorgniss vor baldiger fataler Desavouirung durch Andere sein sonstiges Verwerfungsurtheil nicht zu wagen (vgl. Archiv S. 110), ohne freilich offen mit der Sprache herauszurücken. — Nun muss sich aber eigentlich jeder Leser jenes 6. Briefes höchlich wundern, dass in demselben neben viel Unbedeutenderem gerade das notorische Hauptwunder jener Zeit, nämlich die andauernde Speisung mit dem himmlischen Manna ausfällt und unerwähnt bleibt, während doch die heraklitische Philosophie wenigstens in der Hand eines apologetischen Allegorikers sicher willfährig genug auch noch zur Deckung dieses Wunders gewesen wäre. Von meinen Prämissen aus aber erledigt und erklärt sich nun auch dieser, nothwendig auffallende Sachverhalt des Briefes sehr einfach dadurch, dass eben genau das letztere Wunder schon von dem Verfasser der Sapientia Salomonis in deren ganzem 16. Capitel ausführlichst mit heraklitischen Farben, Begriffen und Terminis durchgenommen worden war (vgl. mein Buch S. 318 ff.). Also bedurfte es theils keiner erneuten Vornahme im 6. Brief, theils liess es eine solche nicht wohl zu, sollte nicht die Maske des pseudo-heraklitischen Briefschreibers gar zu stark gelüftet werden. Eine derartige haushälterische Rücksichtnahme der Einen Schrift auf die andere aber, welche Rücksichtnahme bei genauem Vergleich doch wohl kaum bestritten werden kann, erklärt sich einzig und allein wieder in ungezwungener und glatter Weise durch die Annahme des identischen Verfassers. Derselbe ist, als ein gewisses Pendant zu Philo und dessen eigenartigen Bestrebungen, mit dem sich hierin offenbarenden starken Interesse für den alten Heraklit einer der wichtigsten Vorläufer oder Anfänger jenes gnostischen Neu-Heraklitismus, von welchem man, in Analogie mit dem ähnlich repristinirenden Neupythagoräismus oder auch Neuplatonismus, angesichts der von mir vollends nachgewiesenen deutlichen Spuren in einer Reihe von Ketzerschilderungen der Philosophumena künftig kecklich reden darf.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Der Moralismus der Ritschl'schen Theologie.

Vortrag auf der Jenaer Diöcesanconferenz am 23. October 1888.

Von

Paul Graue,
Pfarrer von Maua bei Jena.

Meine Herren! Nachdem ich Ihnen in der letzten Frühjahrsconferenz eine, wie ich glaube, objective Darstellung der Ritschl'schen Theologie gegeben hatte, liegt es mir heute ob, der Darstellung eine Beurtheilung hinzuzufügen. Ich suchte nach einem Gesichtspunkte, unter welchem die Fülle des Einzelnen sich einheitlich betrachten liesse; nach einem Standpunkte, von dem aus sich ein Ueberblick darböte über das Ganze. Gestatten Sie mir nun, Ihnen den Vorschlag zu machen, das Ritschl'sche System zu betrachten auf den oft gehörten Vorwurf seines Moralismus hin: zu untersuchen, inwieweit die Rücksichtnahme auf das Ethische den Entwurf des ganzen Systemes geleitet hat. Ich bin weit entfernt, Anspruch auf Vollständigkeit und auf Originalität zu erheben; ich habe, in der Meinung, Originalität sei nicht immer der höchste Ruhm, zu lernen versucht von Ritschlianern und Nicht-Ritschlianern. Ausser Ritschl selbst nenne ich mit besonderer Hochachtung den Namen Herrmann; von der anderen Seite die Namen Biedermann, E. v. Hartmann, Franck. Ich bin ein Verehrer des besonders durch A. Bärthold in Deutschland bekannt gewordenen Dänen Sören Kierkegaard, dieses einzigartigen reli-

giösen Genies, zur Stärkung allen Mattherzigen auf das Wärmste zu empfehlen; theologisch bin ich abhängig von meinem verehrten Lehrer, Prof. Lipsius in Jena, dessen letztes Buch „Philosophie und Religion“ die Grundlage der folgenden Ausführungen bildet. Vieles also von dem Folgenden ist schon einmal gesagt. Absichtlich sind des öfteren auch dieselben Worte — warum sie ändern? — beibehalten. Aber vielleicht erleichtert die Art, wie ich einen Gesichtspunkt in den Vordergrund zu stellen mir erlaube, den Ueberblick und die Klarheit.

Moralismus, dies Wort nicht nur im schlechten Sinne, sondern auch ganz im Allgemeinen genommen als Rücksichtnahme auf das Ethische überhaupt, leitet Ritschl zunächst schon in allen metaphysischen Fragen. Sein Gottesbeweis ist gestützt ganz und gar auf die Selbstgewissheit der moralischen Person, aufgebaut auf moralische Nöthigungen. Es ist der Gottesbeweis Kant's, der in modificirter Gestalt als der einzig wissenschaftliche Beweis von der Ritschl'schen Schule empfohlen wird. Von Anderen sind ja andere Beweise in Vorschlag gebracht. Sie leisten indessen nicht was sie sollen. Denn sie vermögen nicht das Zusammensein von Natur und Moralität zu erklären. Aus folgendem Grunde: sie kennen die Moralität gar nicht. Sie sind gleichgültig gegen den Geltungswerth des Geistes, gegen die besonderen Merkmale, welche Geist und Natur unterscheiden. Und deshalb können sie vielleicht ein allumfassendes Sein statuiren, in welchem Natur und Geist sich zusammenfinden; können die vielen Dinge ruhen lassen in dem Einen Dinge, welches sie alle unterschiedslos begreift, in der Welt. Aber die Welt ist nicht Gott; die Idee der Welt für Gott zu nehmen ist Heidenthum. Diese sog. Gottesbeweise daher das sind gar keine Gottesbeweise; sie beweisen gar nicht, dass es einen Gott, sondern nur, dass es eine Welt, Eine Welt giebt. Erst der Beweis, welcher den Geist anerkennt als Macht über die Natur, der Moralität einen Werth verleiht über die Welt, der erst leistet was er soll: er beweist einen wirklichen Gott, der etwas Anderes ist als die Welt, weil er die Macht ist über die Welt. So Ritschl. Aber,

meine Herren, auch er beweist keinen Gott. Ein theoretischer Beweis ist auch damit nicht gegeben. Die Ausführungen Ritschl's basiren ja auf einer praktischen Zumuthung, nämlich den Geist als das höhere Sein gegenüber dem Naturdasein anzuerkennen. Aber es giebt Leute, welche sich dieser Zumuthung, den Geist als das der Natur Ueberlegene anzuerkennen, entziehen, welche im Gegentheil die Natur als das dem Geist Ueberlegene, die Natur als Mutter des Geistes verehren. Doch zugegeben, die Werthschätzung des Geistes als der Macht über die Natur sei allgemein, das giebt noch immer keinen Gottesbeweis. Das fordert nur die Anerkennung einer moralischen Weltordnung. Natürlich! Aus Moral lässt sich immer wieder nur Moral beweisen, eine objective, die Welt durchwaltende und sich dienstbar machende moralische Weltordnung. Ein lebendiger Gott aber, als solcher Object der Religion, der — so lässt sich von vornherein vermuthen — wird sich eben wieder nur durch Religion beweisen lassen. Religiös nur kann der Gott der Religion dem Menschengeiste sich bezeugen; wenn ein Moralist durch logisches Schlussverfahren ihn beweisen will von Moral aus, nun so mag sich wenigstens Niemand wundern, wenn dieser Gott von Moral Gnaden dann auch verehrt wird durch eine Religion von Moral Gnaden! Im Uebrigen wollen wirklich Menschen Gott beweisen? Gott kann sich nur selbst beweisen. — Nachdem das moralische Interesse Ritschl's schon den Gottesbeweis basirt hat, tritt es sofort wieder hervor bei der Frage nach dem Wesen Gottes. Gott ist die Liebe: diese ethische Wesensbestimmung bildet den Ausgangspunkt der Ritschl'schen Gotteslehre. Aus dieser Bestimmung getraut er sich alle Eigenschaften Gottes abzuleiten, auch die metaphysischen. Ewigkeit z. B. ist im Allgemeinen die Macht des Geistes über die Zeit, bei Gott insbesondere die Unveränderlichkeit und Treue seiner Liebe. Diese metaphysische Eigenschaft wird also in eine ethische umgewandelt. Ewigkeit ist gar nicht das, was der gewöhnliche Verstand darunter versteht, z. B. der Verstand des Psalmisten, da er spricht: Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für; ehe denn die Berge worden und die

Erde und die Welt geschaffen worden, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Ewigkeit ist etwas Ethisches, nämlich Unveränderlichkeit. Metaphysik verwandelt sich auf das Einfachste in Ethik. Und nachdem diese Verwandlung stattgefunden hat, wird aller Metaphysik — abgesehen vom Erkenntnisstheoretischen — als etwas ganz Unbrauchbarem der Abschied gegeben. Ritschl verkennt, dass in der Religion secundär auch ein metaphysisches Bedürfniss Befriedigung sucht, und dass eine Wahrheit in dem Satze liegt: die Religion sei die Metaphysik des Volkes. Er wird die Metaphysik nicht tödten können; wenigstens wird sie ohne Zweifel wieder auferstehen. Ist sie als Wissenschaft des Transcendenten vermuthlich nur für Engel vorhanden, so kann sie doch — warum gleich Alles wollen? — in bescheidener Form auch für uns Menschen vorhanden sein. Z. B. als Wissenschaft der Grenzbegriffe. Nehmen wir einen solchen Grenzbegriff des wissenschaftlich-metaphysischen Erkennens, den Begriff des Absoluten. Sie erinnern sich des mangelnden Wohlwollens, dessen sich bei Ritschl das Absolute erfreut, und der spöttischen Bemerkungen, die er sich erlaubt gegen diesen werthvollen Begriff, dessen er sich aus seiner Jugend nur noch dunkel — in der That! — erinnere. Das sei ein metaphysischer Götze, etwas Heidnisches. Ja wenn man das Absolute, dies philosophische Wort, das zunächst mit der Religion gar Nichts zu thun hat, wenn man das anbetet, dann mag man wohl etwas Aehnliches wie ein Götzendiener sein. Das Absolute ist nicht unser Gott. Aber vielleicht ist unser Gott zugleich das Absolute? Im Absoluten freilich, wenn Sie diesen Begriff an sich nehmen, liegt noch nichts Ethisches. Aber vielleicht kann das Ethische mit dem, der zugleich das Absolute ist, sich verbinden? Warum ist Gott denn Gott? Ist er's deshalb, weil er Liebe ist? Liebe drückt Nichts aus, das einen Unterschied Gottes begründete gegen einen liebenden Menschen. Ethische Bestimmungen begründen noch nicht das Wesen eines Gottes. Liebe Gottes wird die Liebe erst dadurch, dass sie absolute Liebe ist. Geist Gottes wird der Geist erst dadurch, dass er abso-

luter Geist ist, nicht endlicher, sondern unendlicher. Gott ist Persönlichkeit: ja, aber nicht deshalb ist er Gott, weil er Persönlichkeit, sondern weil er absolute Persönlichkeit ist. Das ist klar. Erst die Absolutheit — das hat Franck siegreich gegen Ritschl behauptet — erhebt eine ethische Aussage in die Sphäre Gottes. Gott muss der Absolute sein, sonst ist er gar nicht Gott. Dieser Begriff des Absoluten bildet den regulativen Kanon, an dem alle Aussagen über Gott, insofern sie eben von Gott gelten sollen, sich zu prüfen und zu läutern haben. Derselbe werthvolle Begriff hat seine Bedeutung noch nach einer anderen Seite. Das Absolute bedeutet den Weltgrund, die letzte Causalität alles Seins. Ist Gott der Absolute, so getrösten wir uns also dessen, dass er nicht nur moralische Person, ein guter Genius etwa neben der Welt, sondern zugleich Grund der Welt, Causalität alles Seins ist; wir getrösten uns seiner als der absoluten Causalität auch der Natur. Ritschl will auch von dieser Anwendung des Begriffs des Absoluten auf den Christengott Nichts wissen. Gott und das Absolute in irgend einer Weise gleichzusetzen, das bedeutet ihm soviel als Gott degradiren zu einem Naturwesen, Weltwesen, zu einer Art letzter Naturkraft. Ein solcher Heide will er nicht sein. Denn Gott ist geistige Person, aber nicht so etwas wie das Absolute; moralisches Wesen, nicht Naturwesen. Sie werden darin gewiss Ritschl beistimmen, Gott ist geistige Person. Sie werden auch zugeben, dass in dem Begriff des Absoluten, der absoluten Causalität der Welt, für sich genommen, noch nicht der Begriff eines zwecksetzenden Willens, einer geistigen Person also, enthalten ist. Aber umgekehrt, die letzte Causalität alles Seins schliesst doch den Gedanken einer teleologischen Macht nicht aus! Das Absolute kann doch der Absolute sein! Das Wort „Gott“, gewachsen auf dem Boden der Religion, sagt freilich mehr als das Wort „Absolutes“, gewachsen auf dem Boden der Philosophie. Aber beide sind doch Worte für Ein Object; das Absolute ist doch nicht etwas neben Gott und Gott etwas neben dem Absoluten, sondern Gott ist zugleich das Absolute und im Absoluten finden wir als Christen zugleich den Gott, der mehr

ist wie ein Begriff und mehr ist wie „der Schatten der Welt“. Es ist nicht möglich, auf Ritschl'sche Weise eine Grenzsperre einzurichten zwischen den Begriffen der Metaphysik bezüglich des Naturerkennens und der Religion, Glauben und Wissen zu versöhnen dadurch, dass man zum Wissen spricht: das geht dich gar Nichts an, was ich glaube! Zu gering ist mir's, mich mit dir überhaupt nur auseinander zu setzen! Es liegt in der Art der Ritschlianer, besonders auch Herrmann's, dem metaphysischen Erkennen Demuth beizubringen, eine grosse Wahrheit. Nirgends ist von der Theologie mehr gesündigt worden als in ihrem Verhältniss zu Welterkennen und Naturwissenschaft. Nur zu oft hat man mit dem Dogma auch den Glauben logisch „gerechtfertigt“. Die Theologen haben sich erniedrigt vor den Naturforschern. Die moderne Weltanschauung wurde das Tribunal, vor dem der arme Christengott kläglich genug vertheidigt wurde. Gott vertheidigt! Vertheidigt durch apologetische Vorträge! Welche Erniedrigung Gottes! Ihr wollt Gott vertheidigen? Vertheidigt euch vor Gott und rettet eure Seele! Kläglich, wenn der Glaube von der Naturwissenschaft sich bestätigen lässt. Und wenn diese Wissenschaft ihm auch die I giebt in Bezug auf Leistungen und Betragen, nun, so ist doch der Glaube dadurch ein Schüler geworden, dem die Wissenschaft Censuren zu ertheilen das Recht hat. Nicht eine weibische Theologie, die um Anerkennung bei den Naturforschern bettelt, nur eine Theologie, die erfüllt ist von der souveränen Selbstherrlichkeit des Christenthums, die basiert ist auf der unerschütterlich in sich ruhenden Selbstgewissheit des Glaubens und vorwärts dringt im Voraus durchdrungen von der Gewissheit des Sieges, die allein ist Christi würdig, des Weltüberwinders und Gottes würdig, des über die Welt Mächtigen. Aber ein Anderes ist es, die Naturwissenschaft zur Herrin machen, und ein Anderes, sie völlig ignoriren. Das thut Ritschl, und das ist sein Unrecht. Es muss von der Selbstgewissheit des Glaubens aus eine Verständigung gesucht werden mit dem empirischen Erkennen. Es muss in der Wunderfrage untersucht werden, nicht zwar wie der reli-

giöse Wunderglaube vor dem Naturerkennen sich rechtfertige, wohl aber, wie er in seiner Form und Gestalt nach dem Stand des jeweiligen Welterkennens sich modificire und gestalte. Es müssen die Werthurtheile, auf die hin religiöse Objecte als Realitäten gesetzt werden, auf ihren theoretischen Wahrheitsgehalt untersucht werden, weil weder ein subjectives Werthurtheil die objective Wahrheit des Geglaubten verbürgt, noch die auf Grund praktischer Motive gefällten theoretischen Urtheile im Unterschiede von anderen Urtheilen über die Gesetze des theoretischen Erkennens erhaben sind. Kurz: von der Selbstgewissheit des Glaubens aus, welche immer den unverrückbaren Ausgangspunkt bildet, ist eine Weltanschauung zu entwerfen, in der die Erfahrungen des sittlich-religiösen Menschen mit allen sonstigen gesicherten Erfahrungen zu einem einheitlichen Ganzen sich zusammenschliessen. Diese Metaphysik, darin verschieden von dem uninteressirten Erkennen, von der Metaphysik als exacter Wissenschaft, diese Metaphysik als Weltanschauung ist nicht gleichgültig gegen den Geltungswerth des Sittlichen, denn sie hat ihn zum Ausgangspunkte. Sie ist erfüllt mit dem ganzen Pathos sittlich-religiöser Begeisterung. Sie ist christlich, nicht heidnisch. Aber es bleibt ein Verdienst Ritschl's, welches er mit anderen hervorragenden Theologen theilt, das uninteressirte wissenschaftlich-metaphysische Erkennen in seine Grenzen gewiesen zu haben, nur dass er die Bedeutung der Begriffe, die auch dies uninteressirte Erkennen als Wissenschaft der Grenzbegriffe dem Theologen bietet (vergleiche den Begriff des Absoluten), einseitig verkennt; aufgetreten zu sein gegen eine Speculation, welche metaphysisch erkennen will, was sich nur religiös oder ethisch erkennen lässt, und in gemeingefährlichem Rationalismus blind ist gegen die praktischen, teleologischen Motive einer jeglichen Welt- und Gottesanschauung. Wie spricht Christus? Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen! Nicht vegetirende Pflanzenmenschen, nicht sinnliche Thiermenschen, mögen sie noch so gescheidt sein, nur Geistes- und Gottesmenschen werden Gott finden. Mehr als

das Wissen ist das Gewissen! Wichtiger wie reine Begriffe sind reine Herzen.

Von der Gotteslehre Ritschl's an zieht sich nun sein Moralismus durch das ganze System. Wie wird sich zunächst der Gott, der durchaus und vor Allem moralische, geistige Person ist, offenbaren? Es giebt nur eine Antwort. Ist Gott Person, so kann nur abermals eine Person Organ seiner Enthüllung und Offenbarung sein. Diese Person ist Jesus Christus. Christus ist der Offenbarer Gottes. Seele geoffenbart in Seele, Christi Wille Gottes Wille, Christi Liebe Gottes Liebe: so ist Christus für uns Gott selbst, der Mensch Jesus hat für uns den Werth der Gottheit. Es hat mir immer an der Ritschl'schen Theologie gefallen, dass sie ein so offenes Auge hat für den religiösen Werth der Geschichte. Wir kranken ohne Zweifel, darin bin ich mit Herrmann ganz einverstanden, religiös an einer Geringschätzung der Geschichte. Wir schleppen uns gerade in dieser Beziehung noch mit einer übertriebenen Ehrfurcht vor den Dogmen der Aufklärung, sehr zum Schaden der Kirche. Zufällige Geschichtswahrheiten können nicht der Beweis für ewige Vernunftwahrheiten sein; Geschichtsglaube ist Afterglaube: das wird ja oft genug wiederholt, zumal in liberalen Kreisen. Aber die Folge ist eine religiöse Entleerung der Geschichte zu Gunsten einer pantheistischen Naturoffenbarung, eine Geringschätzung geschichtlicher Personen zu Gunsten abstracter Ideen und ewiger Wahrheiten. Noch viel zu wenig sind wir durchdrungen von dem Bewusstsein einer göttlichen Leitung unserer Geschicke, sonst könnten wir nicht von zufälligen Geschichtsthatsachen reden gerade in Bezug auf die biblische Geschichte. Die wahre Consequenz dieser Geschichtsverachtung ist die, dass dann überhaupt Nichts zu geschehen braucht. Dann ist wirklich die Geschichte nur da, um sie nicht zu gebrauchen und Nichts aus ihr zu lernen. Was heisst zufällig? War's zufällig, geschah's so nebenher, dass Christus auf unsere Erde kam? Diese Geschichtsthatsache fürwahr! hat Nichts mit Zufälligem zu thun, sie ist göttliche Veranstaltung. Sie ist das Centrum alles dessen, was bisher geschehen ist. Sie ist die Thatsache, an der unser

Glaube sich aufrichtet, wenn er wankt, der Grund unserer Glaubensgewissheit. Nur kraft einer Thatsache, die uns überwältigt, kann unser Glaube leben; will er durch seine eigene Willenskraft leben, wird er nicht leben, sondern sterben. Diese Thatsache, für die wir nicht Duldung, sondern Geltung beanspruchen, sie allein, geltend gemacht mit der ganzen Begeisterung eines Menschen, der in ihr gefangen ist, sie allein imponirt. Thatsachen imponiren, Thatsachen, hineingestellt in die Geschichte durch unseren Gott, nicht Gedanken, fabricirt durch Menschen. Und vollends, wenn jene Thatsache die Existenz einer Person ist — was ist gegen die lebendige Person der todte Gedanke? Wie wenig pflegen wir doch in der That noch die Schätze zu heben, die verborgen sind in dem Personleben der Helden der Vergangenheit! Das Personleben Christi als Offenbarung des Personlebens Gottes — o wie wird's noch verachtet in der Christenheit, die sich doch nach Christus nennt! Statt dessen haben wir Ideale, berufen wir uns auf ewige Wahrheiten und Ideen. Dieser Idealismus, wenn die realen Verhältnisse des Lebens kommen, welche stärker sind als ein Ideal, geht dann natürlich in die Brüche; es geschieht ihm Recht. Werdet Realisten, die in ihrer Jugend einmal Ideale gehabt haben, wenn ihr die Thatsache übersehen wollt, welche uns zur Begründung eines ewigen Idealismus gegeben ist! Vor das Forum dieser Thatsache fordern wir die Christenheit. Wir fragen sie nicht etwa: wie stellt ihr euch zu den und den ewigen Ideen — nein, wie stellt ihr euch zu der geschichtlichen Person Jesu Christi? Wir fragen sie nicht etwa: wie stellt ihr euch zu der und der unpersönlichen Wahrheit — nein, wie stellt ihr euch zu dem persönlichen Offenbarer des Personlebens Gottes? In einer Person der Geschichte ist Gott zu finden; hier liegt das Heil und es ist in keinem anderen Heil. Dogmatik, Theologie, Apostolicum, Athanasianum, demüthig kniet vor dem lebendigen Christus! Christus wider das Dogma! Der Krebsschaden der evangelischen Kirche ist die Autorität der heiligen Schrift. Christus allein hebt die Autorität der Bibel aus den Angeln. Christus, das fleisch-

gewordene Wort Gottes, die Bibel, das Buch gewordene Wort Gottes. Personen gegen Bücher! Personoffenbarung gegen Buchoffenbarung! Ritschl selbst, im Unterschied zu Herrmann, hat leider diese Consequenz noch nicht klar und bestimmt gezogen. Irgend etwas hindert ihn, die Bibel durch Christus zu überwinden. Was zaudert er? Das Personleben Christi ist das absolute Wort Gottes. Dies Historische ist der ewige Fels in der Brandung des Geschehens. Ich habe den Einwand vernommen: nichts bloss Historisches ist sicher, die Geschichte entzieht sich einer exacten Erkenntniss; was aber nicht exact erkannt werden kann, soll ich darauf meinen Glauben bauen? Gewiss sollst du das. Ganz gewiss sollst du an die Person Jesu Christi als an die vollendete Gottesoffenbarung glaubend dich hingeben. Eben um sie zu erkennen. Denn durch persönliche Hingabe allein, nicht durch naturwissenschaftliche Methoden, welche am Geheimniss des Geistes täppisch vorbeilaufen, werden Personen verständlich. Auch Christus. Willst ihn wissenschaftlich analysiren? Willst sein Leben in eine exacte Formel fassen? Armer kluger Mann! Da entschlüpft er dir und Gott mit ihm. Geschichte ist nicht Naturwissenschaft. Personen sind nicht Gegenstand der Mathematik. Nicht Alles ist demonstrirbar. Christus wird durch keine vervollkommnete Methode jemals auf den Begriff gebracht werden. Wie begreifen wir Personen? Personen werden nur durch Personen begriffen. So gewiss du niemals dich selber analysiren wirst — du müsstest es denn mit der Zoologie für abgethan halten — so gewiss du deine eigene Existenz, dies Urdatum der Gewissheit, nimmer demonstriren, immer nur persönlich leben kannst: so gewiss wird dir Christus und das Geheimniss seiner Erscheinung davonlaufen, wenn du anders als durch sein Leben, welches in dir mächtig werden möge, ihn begreifen willst. Doch es erhebt sich ein anderer Einwand, der im vermeintlichen Interesse Gottes selbst sich gegen die vorgetragene Werthung Christi wendet. Warum geht ihr zu Christus, anstatt zu Gott selbst? heisst es. Die Antwort lautet: Weil ohne Christus der christliche Gottesglaube (Gott ist die Liebe)

eine ungeheure Paradoxie ist. Und weil kein Mensch, so lange er noch nicht zum reinen Geist sich raffinirt hat, im Aether eines rein theistischen Gottesglaubens wohnen kann. Gott in Christus, da wurzelt der Gottesglaube in der Erde. Da haben wir ihn in derselben Geschichte, in der wir als entgegengesetzte Mächte die Sünde und das Elend finden, nicht aber Gott oben und Sünde und Elend unten. Diesen gesunden Realismus brauchen wir im Gegensatz zu einem übersteigerten Spiritualismus. Lassen Sie uns, meine Amtsbrüder, uns auf den Boden dieses Realismus stellen! Lassen Sie uns an Stelle des Evangeliums Christi — das ist zu geistig — unermüdet das Evangelium von Christo verkündigen! Gott kann erkannt werden nur soweit er sich offenbart, durch sein „Wort“ also. Das Problem ist demnach dies, nicht das Wort Gottes ganz abzuschaffen, weil man ohne dasselbe direct zu Gott müsse, sondern an Stelle eines veralteten, nicht mehr zweckentsprechenden Gotteswortes ein anderes, kräftigeres Gottes*wort* zu setzen; die todte Gottesoffenbarung (Bibel) zu überwinden durch eine lebendige Gottes*offenbarung* (Christus), denn eine Offenbarung kann nur durch eine andere *Offenbarung* überwunden werden. Haben wir eine grössere als Christus? Das Proletariat hat den Glauben an Gott verloren. Es leugnet ihn. Aber wenn es Gott leugnen kann, so kann es doch Christum nicht leugnen. Da wollen wir nun einem solchen armen Menschen, der wirklich in seiner Noth nur zu oft keinen Gott mehr erkennen kann, wir wollen ihm von Christus erzählen. Wir wollen dem keine hohen Titel geben. Titel mögen die behalten, welche sie gebrauchen können. Aber wir wollen erzählen, wie aus dem Herzen dieses Mannes eine bisher ungesehene Liebe erstmals im vollen Bewusstsein ihrer *Gottheit* in die Welt sich ergoss; dass dieser Mann, allen Dunkelheiten und Räthseln der Welt zum Trotz seine Liebe auf den Thron der Welt erhebend, dieser Liebe den Gottesnamen gegeben hat und durch sie als den alleinigen, wahrhaftigen Gott des Himmels und der Erde Sünde und Elend überwinden zu können gewiss war. Die Ritschl'sche Schule besteht auf dem Namen

der Gottheit Christi. Sie wird hierin geleitet durch ein richtiges Gefühl. Gottheit Christi ist in der That richtiger als Göttlichkeit Christi. Nicht dass die Liebe als etwas Göttliches in Christus erschienen ist, sondern dass sie als Gott in diesem Menschen offenbar ward, ist das Centrum des Christenthums. Vieles ist göttlich, aber nur die Liebe ist Gott. Vieles ist richtig, aber nur die Liebe Christi, weil Gott, ist die Wahrheit. Dennoch nehme ich Anstand, den Ausdruck „Gottheit Christi" zu acceptiren. Denn der ist missverständlich. Christus ist nicht Gott. Christus war Mensch. Aber die Liebe Christi ist Gott. Die Gottheit der Liebe Christi also, das würde ich als den Mittelpunkt der evangelischen Predigt bezeichnen. Die Gottheit, nicht die Göttlichkeit bloss, der Liebe Christi, das ist die grosse ethische Idee, nach welcher A. Lange, als ob sie noch nicht da wäre, ausschaute, als er sprach: wenn die alte Barbarei vergehen und eine neue Aera menschlicher Gesittung anbrechen soll, so müssen sich zwei Dinge vereinen, eine weltentflammende ethische Idee und eine sociale Leistung, welche mächtig genug ist, die niedergedrückten Massen um eine grosse Stufe emporzuheben. Meine Herren, ich wiederhole: Vieles ist göttlich, aber die Liebe Christi das ist Gott. Und so bin ich weit entfernt, Christus seine Krone nehmen zu wollen. Dennoch, die Schätzung Christi in der Ritschl'schen Schule ist einseitig. Es ist ein Charakteristicum Ritschl's, von an sich richtigen Motiven aus zu überspannten Einseitigkeiten gelangt zu sein. Auch hier. Wenn Gott in Christus ist, so kann er doch auch noch in anderer Weise anderswo sein. Ist's an diesem einen Punkte hell, so braucht's doch deshalb noch nicht überall sonst schwarz zu sein. Ist Gottes Wort in der Bibel, so giebt's doch auch noch andere Bücher. Paul Heyse sagt:

Im Buch der Bücher offenbar
Steht Gottes Wort. Doch sagt, ihr Frommen,
Ist Gott durch so viel Tausend Jahr
Sonst nie zu Wort gekommen?

Wir reden von einer Offenbarung Gottes in der Natur. Der Psalter rühmt: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes

und die Veste verkündet seiner Hände Werk. Christus selbst ist uns das classische Vorbild religiöser Naturbetrachtung. Ritschl verschmäht eine solche Betrachtung. Seine Geringschätzung des Naturerkennens wird zugleich eine Geringschätzung der Naturoffenbarung. Christus ist ja das Wort Gottes, von dem aus erst alles Andere hell wird. Aber das A. T. — merkwürdig, wie mager bei Ritschl das A. T. wegkommt, dem er doch andererseits einen so bedeutenden Einfluss zuerkennt — das A. T. bestand vor Christus, unabhängig von ihm, und die Heiden, denen der Apostel Paulus es vorwirft, dass sie Gott in der Schöpfung, wo doch die Offenbarung seiner ewigen Kraft und Gottheit so deutlich sei, dass sie ihn auch da nicht erkannten (unentschuldbar!) — sie lebten auch ohne Kenntniss Jesu Christi. Wer will es leugnen: Christus ist der Weg. Aber es giebt auch andere Wege zu Gott. Die Werke der Schöpfung, die Lehren der Geschichte, die Stimme des Gewissens begründen eine allgemeine sittlich-religiöse Weltanschauung, welche selbständig ist gegenüber der christlichen. Viel Grossartigkeit und viel Idealismus, die man nicht gering anschlagen soll, steckt in dieser natürlichen oder Vernunftreligion, es kommt auf den Namen nicht an. Warum ihr allgemeines Raisonnement verwerfen? Das ist ein gefährliches Spiel. Da zerschneidet man werthvolle Verbindungsfäden mit der Bildung der Zeit. Und es darf daran erinnert werden, dass Christus selbst milde geurtheilt hat über die Sünde wider den Menschensohn. Mag man aus einem gewissen Trotze, der mir verständlich ist, sagen: ich will keine andere Begründung meines Glaubens als allein die Begründung durch Christus: aber man hüte sich, die Wege Gottes zu meistern, den Reichthum der Möglichkeiten, die ihm zu Gebote stehen, um einen Menschen zu ewigem Leben zu bringen, in Ein Bette zu zwängen. Das Leben Gottes strömt in vielen Canälen. Ich thue der Sonne keinen Abbruch, wenn ich zugebe, dass auch Sterne leuchten. Ich thue Christus keinen Abbruch, wenn ich zugebe, dass auch Andere, selbständig gegen ihn, durch Gott erleuchtet waren. Insbesondere die Natur bleibt seine Offenbarung. Wenn

Ritschl diese objective Gottesoffenbarung so sehr hintansetzt, so kann ich darin nur eine Ueberschätzung des zur Weltanschauung erweiterten Darwinismus und jene weitverbreitete Theologenmeinung erblicken, die Naturwissenschaft müsse ihrem Wesen nach nothwendig irreligiös sein. Nein, ganz und gar nicht braucht sie das zu sein. Wer das meint, der kennt die Grösse wahrer Naturforschung nicht. Wahre Naturforschung ist Prophetie. Ich gestatte mir über diesen Punkt ein Wort des Engländers Beard in seinen Hibbert-Vorlesungen über die Reformation des 16. Jahrhunderts zu citiren: „Wenn, wie ich unbedingt glauben muss, im Fall ich nicht alle Religion verlieren soll, eine gesicherte Thatsache aus irgend einem Gebiete der Wissenschaft ein Wort Gottes ist, das nicht weniger Ansehen verdient als das, welches vor Alters einem Propheten oder Apostel in den Mund gelegt wurde, so hätte es einem Newton, als er das Gesetz, welches den Apfel vom Baume fallen heisst und den Planeten in seiner Bahn hält, entdeckte, einem Darwin, als er das verborgene Band, das alle Lebewesen zusammenhält und fast zu einem einzigen Organismus macht, nicht verwehrt werden können, seine Entdeckung mit dem alten: „So spricht der Herr" anzukündigen. Wir pflegen — wenn auch wohl nicht in unseren würdigsten Augenblicken — zu beklagen, dass das Wunder todt, dass die Weissagung stumm sei; lasst uns lieber fröhlich sein, dass auch wir in einer Zeit der Erleuchtung leben, in der Gott in herrlichster Selbstoffenbarung der ehrerbietigen Prüfung der Menschen seine Wege bloss legt." Ja, auch die Natur ist Gottes Offenbarung. Und nicht auch eine Raphael'sche Madonna, die Musik eines Beethoven. Schwerlich ist Gott so engherzig wie seine Advocaten.

Die Verengerung der Offenbarung in Christus seitens der Ritschl'schen Theologie hat eine weitere Folge gehabt. Sie hat nicht allein der Würdigung der ausser Christus vorhandenen objectiven Gottesoffenbarungen geschadet, sondern auch der Auffassung des Begriffs der Offenbarung selbst. Nämlich nachdem durch Christus Gott sich ein für allemal uns kundgegeben hat, ist's nun vorbei

mit weiteren Offenbarungsacten. Wir haben diese Eine That, die Manifestation Gottes in Christus sammt ihren Voraussetzungen und Folgerungen — was braucht's noch mehr? Was braucht's nach diesem Objectiven noch subjective Offenbarung? Die Werthschätzung der Manifestation Gottes in Christus wird zu einer Leugnung der Inspiration: das Objective verschlingt dies Subjective. Manifestation, nicht Inspiration: ich bitte Sie, das als Motto über die Offenbarungslehre Ritschl's zu setzen. Offenbarung ist äussere Willenskundgebung. Kein Wunder bei einem Moralisten! Die moralische Person in der autonomen Selbstgewissheit des sittlichen Willens ist spröde, undurchdringlich; im spröden Fürsichsein wohl zugänglich äusseren Kundgebungen, doch nicht inneren, ihre Undurchdringlichkeit missachtenden Eingebungen. Weil Ritschl Moralist ist, deshalb kann er nur äussere, nicht innere Offenbarung kennen und er kennt in der That letztere — indem seine Verhöhnung der Inspiration nach Christus naturgemäss rückwirkt auf die Offenbarungsqualität Christi selbst — er kennt in der That letztere nicht einmal bei Christus. Auch hier Kundgebung Gottes von aussen! Aber es ist nicht erlaubt, alle innere Offenbarung auf äussere zu reduciren, zu sagen kurzweg: Illuminatio ist nur alluminatio; Inspiration ist gar nicht Inspiration. Da bleibt unerklärt: wie kommt der Offenbarungsträger dazu, das als Offenbarung zu erkennen, was ihm geoffenbart wird? Es muss doch ein religiöses Tribunal in ihm sein, vor dem sich jede Offenbarung als solche, als Offenbarung eines Gottes beglaubigt! Hier ist die Achillesferse jedes äusserlichen Offenbarungsbegriffes. Aber es rächt sich hier nur ein einseitiger Moralismus. Gott als moralisches Personwesen, der Mensch als moralisches Personwesen: ja die beiden können freilich als solche nie innerlich, immer nur äusserlich zusammenkommen. Und so schlägt der Moralismus naturgemäss um in Deismus. Wir dürfen über diesen Punkt nicht zu rasch hinweggehen. Wir müssen vielmehr die Offenbarungsfrage zu der allgemeinen Frage erweitern: Wie stellt überhaupt die Einheit zwischen Gott und Mensch sich dar?

Wie kommen überhaupt Gott und Mensch zusammen? Ritschl antwortet: Gemeinschaft mit Gott ist Willensübereinstimmung. Liebe ist Einheit der Zwecke. Wer den Willen Gottes thut, der ist mit ihm versöhnt. Ohne Zweifel kann der christliche Begriff der Versöhnung nicht verstanden werden, wenn er nicht zugleich verstanden wird als Aufhebung des einseitigen oder gegenseitigen Widerspruches zwischen menschlichem und göttlichem Willen. Aber es ist zu leugnen, dass damit Alles gesagt sei. Willenseinheit erschöpft nicht den Begriff der Einheit. Einheit der Zwecke erschöpft nicht den Begriff der Liebe. Liebe ist mehr. Liebe ist Lebensgemeinschaft, ist Lebensmittheilung. Liebe ich Gott, so gebe ich ihm mein Leben. Liebt Gott mich, so giebt er mir sein Leben. Gottes Leben im Menschen: das ist Gottes Liebe. Diese Liebe hat den Menschen zunächst sich wesensgleich gemacht. Nur auf Grund der Wesenseinheit giebt es Willenseinheit. Nur unter Voraussetzung ontologischer Wesensidentität realisirt sich eine wirkliche Einheit. Die an sich seiende Versöhnung muss Basis sein der Willensversöhnung. Aber mehr. Es genügt nicht, zu sagen, dass Gott im Schöpfungsact des einzelnen Menschen sein Wesen ihm mittheilte: dies Perfectum muss Präsens werden. Wenn Gott Liebe und Liebe Lebensmittheilung ist, so ist die Lebensmittheilung Gottes eine ewig gegenwärtige. Seine Gnade eine ewig actuelle. In nie alternder Jugend sprudelt dann der Born seiner Gottheit noch heute im Menschen. Im Menschen, es ist mehr wie ein Bespülen von aussen. Der Moralist kennt nur Gottes Willen. Der Religiöse kennt Gottes wesentliche Kraft: Gottes Gnadenkraft zur Begründung neuen Lebens. Das erst ist die specifisch christliche Vollendung des Offenbarungsbegriffs: Gott selbst geoffenbart im Menschen. Der Christ Träger supranaturaler Kraft, übernatürlicher Machtfülle. In ihm wohnend die Absolutheit des Geistes. In ihm die Quellen der Unendlichkeit. In ihm Tiefen, in denen er sich mit der Gottheit berührt. Wir wollen diese Gegenwart Gottes im Menschen uns nicht nehmen lassen, uns nicht rauben lassen die Gewissheit, Gott selbst als der Erzeuger

und Vater unseres Geisteslebens, als der allmächtige Schöpfer neuer sittlich-religiöser Anfänge wohne in uns. Ritschl brandmarkt diese Immanenz als Pantheismus. Durch die Immanenzlehre werde Gott degradirt zu einer unpersönlichen Substanz. Aber warum soll denn Gott nicht Substanz sein? Substanz und doch Subject? Uns einwohnend und doch Person? Ist er endlich? Ist er nicht unendlich, frei von den Schranken endlicher Individualität? Es weiss ja kein Mensch, wie es zugeht, dass er im Himmel und zugleich auf Erden ist, ausserhalb unser und doch in uns. Auch Ritschl weiss es nicht. Deshalb leugnet er's. Was er nicht begreift, von dem sagt er nicht etwa: Das ist unbegreiflich. Sondern: Das giebt's nicht. Aber es giebt eine persönliche Berührung des Gottes- und des Menschengeistes. Es sind Tiefen vorhanden in uns, in welchen menschliches Wesen im göttlichen wurzelt und Gott mit uns Menschen sich eint. In diesen Tiefen sprudeln die Quellen der Offenbarung. Hier ist die Stätte immer neu sich wiederholender Offenbarungsacte. Und diese innere Offenbarung allein ist Offenbarung; sie allein beglaubigt und bestätigt jede andere. Sie ist das Zeugniss, mit dem Gott selbst zeugt für sich und seine Thaten: testimonium spiritus sancti, gegründet auf die unio mystica. Alle sog. äussere Offenbarung muss auf diese innere zurückgeführt und zugleich durch sie beglaubigt werden. Alle überlieferte Offenbarung ist nur technische Beihülfe, äusseres Beförderungsmittel zur Auslösung dieser inneren, persönlichen. Gab es nur einst Propheten? Nein, auch wir sollen Propheten sein, Propheten des transcendenten Gottes kraft der Gnade des uns immanenten Gottes.

Diese Immanenz eines Supranaturalen in uns, die Realität eines Kommens Gottes zum Menschen statt eines nur einseitigen Kommens des Menschen zu Gott, diese Gegenseitigkeit und Wechselwirkung im religiösen Verhältniss kann nicht gegriffen werden. Sie wird nicht sinnlich erfahren, so dass man mit der Uhr in der Hand hintreten könnte und sagen: so lange hat die Erfahrung gedauert.

Empirisch erfahren wird selbstverständlich eben der empirische Verlauf des religiösen Lebens, der sich rein psychologisch-gesetzmässig vollzieht. Aber nur der Ungläubige beruhigt sich bei diesem Empirischen, Natürlichen; der Gläubige sieht hinter der Natur mit dem Glauben, der eine Zuversicht ist dessen, das man nicht sieht, den übernatürlichen Gott, hinter dem Empirischen ein Ueberempirisches, Transcendentales. Das ist die Gewissheit seines Glaubens; diese Glaubensgewissheit (wäre das Wort nicht schon durch Herrmann gestempelt, würde ich auch sagen können: dieser Glaubensgedanke) giebt seinem subjectiven Glaubensleben, giebt den Erfahrungen seines religiösen Lebens erst ihre specifische Göttlichkeit, ihre specifische Seligkeit. Ich begreife nicht, wie ein Theologe das leugnen kann und wie er ohnedem die Theologie vor dem Vorwurf bewahren will, sie sei Anthropologie. So hat's ja Bender, von Ritschl'schen Prämissen ausgehend, ausgesprochen: Religion ist Anthropologie. Ich für meine Person glaubte bisher Theologie und nicht Anthropologie studirt zu haben, denke auch Theologe zu bleiben. Nun wird zwar Bender weit aus der Ritschl'schen Schule, der er entstammt, hinaus in das Exil derer verwiesen, die nicht das Glück haben, Ritschlianer zu sein. Er ist dennoch consequenter wie Ritschl. Dieser hat stehen gelassen die äussere Offenbarungsthatsache, die in der Existenz Christi uns vorliegt. Das ist der Köder, den er dem Supranaturalismus hingeworfen hat. Von da an verläuft das ganze religiöse Leben rein empirisch-psychologisch. Das ist sein Rationalismus vorigen Jahrhunderts. Aber die beiden vertragen sich nicht. Dieser Rationalismus verschlingt diesen Supranaturalismus. Wie reimt sich, wenn im religiösen Leben Alles rein empirisch verläuft, damit die Ausnahmestellung Christi? Schon jetzt hat er den Ritschlianern (wissenschaftlich!) nur den Werth der Gottheit; schon jetzt ist es im Grunde nur die subjective Vorstellung von der Liebe Gottes, die Christus uns giebt; schon jetzt kann in dieser Christologie consequenter Weise weder von einer Gottheit, ebenso wenig von einer Göttlichkeit, sondern nur — verzeihen Sie das ästhetisch harte Wort — von einer

Gottfürunsheit Christi die Rede sein. Was hindert, auch davon abzusehen? In dem Vatergott Christi nur eine subjective Spiegelung seines eigenen Liebewesens, seiner eigenen sittlichen Schöne zu erblicken? Was hindert uns, ganz auf der Erde zu bleiben und den, dem die Ritschl'sche Schule den Werth der Gottheit noch zuspricht, mit dem Werthe sich begnügen zu lassen eines vortrefflichen moralischen Charakters? Den Gottessohn zu rationalisiren in den Menschensohn? Die wahre Consequenz des Ritschl'schen Offenbarungsbegriffs ist die Leugnung jeder Offenbarung.

Doch abgesehen von der supranaturalen Begründung hat der Moralismus Ritschl's auch in Bezug auf die Bestimmung der religiösen Function selbst seinen Einfluss geübt und das Religiöse zu Gunsten des Moralischen entwerthet. Es ist auffallend, wie sehr die Gefühlsseite der Religion bei Ritschl zurücktritt zu Gunsten des Willens. Es kommt dadurch etwas Nüchternes und Steifes in seine Theologie. In seiner Betonung des Willens liegt ja viel Richtiges. Die Ueberlegenheit des Willens über Gefühl und Vorstellung in der religiösen Function ist fraglos. Der Satz: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, hat nirgends so grosse Wahrheit wie in der Religion, und man kann mit v. Hartmann sagen, dass der Werth der religiösen Gefühle und Vorstellungen nicht sowohl danach zu bemessen sei, wie weit sie den Menschen beseligen, als vielmehr, wie weit sie ihn heiligen. Also es ist verdienstlich, im Interesse der Werthschätzung des Willens in der Religion aufgetreten zu sein gegen sentimentale Gefühlsschwelgerei; gegen die ästhetische Unterhaltungssucht unseres Predigtpublikums, welches sich „erbauen", d. h. so oder so in Concert, Theater oder Kirche amüsiren will; gegen die angenehme Auffassung der Religion als eines Parfüms in das Taschentuch der vornehmen Gesellschaft. Gegen egoistische, raffinirte religiöse Genusssucht muss reagirt werden. Aber Reactionen pflegen ja meist einseitig zu sein. Nicht anders hier. Liebe ist nach Ritschl Willensübereinstimmung. Wirklich nicht mehr? Wo bleibt

da die Gemüthsseite der Liebe? Ich liebe meine Mutter. Wenn das wahr ist, so wird sich meine Liebe darin bewähren, dass ich den Willen meiner Mutter thue. Sonst taugt die Liebe Nichts. Besteht nun darin die Liebe? O Prosa! Wo bleibt da die Umarmung? Wo bleibt der Kuss? Wo bleibt der Genuss des Besitzes, die ruhige Freude des Habens, die Seligkeit des Liebeverkehrs? Ich liebe Gott. Er liebt mich wieder mit mehr wie Vater- und Mutterliebe. Nun darf ich nur den Willen Gottes thun? Nun darf ich nicht mich versenken in die Anschauung der grenzenlosen Liebe, mit der er mich liebt? Nein, das darfst du nicht, sagt Herrmann. Du sollst Gott nicht wie ein ruhendes Bild anschauen. Wir haben einen Gott, der lebendig ist und wirkt, also auch nur angeschaut werden kann, indem man seine lebenschaffende Kraft erfährt, aber für diejenigen nicht zu finden ist, welche ihn nur wie ein ruhendes Bild anschauen wollen. Wer sagt denn: nur? Gerade weil wir die Kraft seiner Liebe erfahren wollen, ist es uns Seligkeit, zur Anschauung dieser Liebe uns zu erheben. Denn diese Liebe ist grösser als ihre Wirkungen, und die Person Gottes greift hinaus über ihre Kraftthaten. Schon bei den Menschen gilt's: gemeine Naturen zahlen mit dem was sie thun, edle mit dem was sie sind. Das ist bei Gott gerade so. Auch er zahlt nicht bloss mit dem was er *thut*, sondern viel reicher lohnt er mit dem was er *ist*. Und was er ist, das wissen wir auf Grund der Offenbarung in Christus, in welchem uns seine Liebe strahlt. Das wissen wir auch dann noch, wenn wir Nichts von seiner Kraft verspüren. Gerade dann, in Zeiten der *Kraftlosigkeit*, erheben wir uns deshalb zur Anschauung Gottes in Christus. Aus dieser Anschauung quillt uns dann Kraft: *aus der Anschauung die Kraft* und nicht bloss *aus der Kraft die Anschauung*. Aber Ritschl und Herrmann verkennen überhaupt die Bedeutung des *ästhetischen* Elementes in jeder, also auch in der christlichen Religion. Ritschl denkt gering von dem Schauen Gottes. Das ist etwas Aesthetisches. Und Ritschl sagt: Die christliche Religion ist die absolut *sittliche* Religion. Gewiss, die absolut sittliche. Deshalb wird

also das Aesthetische im Christenthum im Dienste des Ethischen stehen und nur in dieser Verbindung ein integrirendes Moment der christlichen Religion bilden. Es ist zunächst wieder Wahrheit in der Ritschl'schen Polemik gegen die Praxis heidnischer Naturmystik. Diese will die Person aufgehen, zerfliessen, zerschmelzen lassen in dem Allleben der Natur. Ihr ist Gott das Universum, das Ewige; in der Anschauung dieses Ewigen soll das Individuum sich selbst vergessen. Dagegen wird mit Recht gesagt: Gott ist nicht das Universum, und daher ist auch die Anschauung des Universums nichts specifisch Christliches. Gott ist Macht über die Natur. Und nicht Selbstvergessenheit, sondern Selbstbesinnung macht das Christenthum dem Einzelnen zur Pflicht. Das ist richtig, aber nicht ganz. Nicht so abstract, wie es von den Ritschlianern dargestellt wird. Denn das, was noch nicht das Ganze ist, kann doch Moment im Ganzen sein. Die ewige Wahrheit der ästhetischen Religionsformen bleibt ihr absolutes Abhängigkeitsgefühl von einem Unendlichen, das sie ahnten, durch dessen Nähe sie ergriffen waren. Diese Anerkennung einer absoluten Abhängigkeit fordert auch das Christenthum. Einer absoluten: nicht nur einer natürlichen, sondern auch einer sittlichen, nicht nur einer sittlichen, sondern auch einer natürlichen Abhängigkeit von Gott. In dieser doppelten Abhängigkeit kommt unsere Endlichkeit zur Erscheinung, unsere Endlichkeit als Creaturen. Und das Christenthum fordert: dieser deiner Creatürlichkeit sollst du inne werden, du sollst deine Endlichkeit durchkosten. Die ganze: nicht nur die sittliche, sondern auch die natürliche, nicht nur die natürliche, sondern auch die sittliche, beide Arten. So werde ich also auch in der Natur das Meer der Unendlichkeit über mir zusammenschlagen lassen. Um aufzugehen im Alleben der Natur? Nein, sondern um meine ganze Endlichkeit zu erfahren. Um mich zu fühlen als Creatur. Um inne zu werden dessen, dass ich, wie sehr auch auf ein Ganzes angelegt, eben doch nach dem Willen meines Schöpfers auch ein Theil des Universums bleibe. Das ist heilsam. Das vertieft die Demuth gegenüber dem Schöpfer. Nur isoliren

darf ich nicht meine natürliche Abhängigkeit, das wäre Naturreligion. Im Dienste des Sittlichen allein darf und soll das Gefühl der Creatürlichkeit sich geltend machen.

Nicht minder, wenn wir die Menschen rein als Geisteswesen betrachten, können wir mit Erfolg ein ästhetisches Element im Christenthum vertheidigen. Das Ethische an sich selbst erlaubt eine ästhetische Beurtheilung. Die Sünde ist zugleich hässlich, das Gute ist zugleich schön, moralische Schönheit ist die höchste Schönheit. So ist demnach die Liebe Gottes das Schönste im Himmel und auf Erden. Demnach geeignet, um in sie andächtig sich zu versenken, zu verlieren. Nur diese ästhetische Betrachtung bringt nicht nur Ruhe in die Andacht, sondern auch Ruhe in das Gottesbild. Und, trotz Herrmann, diese Ruhe im Gottesbilde brauchen wir, Gott als den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht, um auch in unsere Andacht Sabbathruhe und Frieden zu bringen, um es erfahren zu können, was es heisst: donec requiescat in te. Gott ist ein lebendiger Gott, ein ewig Wirkender, aber von seinem Wirken, in dem er aus sich herausgeht, ist verschieden sein Insichsein, in dem er ewig bei sich bleibt und selig in seiner Liebe ruht. In die Schönheit dieser Liebe wollen wir uns versenken, geniessen ihren Anblick in Christus. Vergessen wollen wir uns, eintauchen ganz in die Fülle ihres Glanzes. Die Augen geschlossen, nur noch wissend: das ist die Liebe Gottes! Selbstvergessen, nur diese Liebe nicht vergessend! Die ethische Selbstbesinnung wird aus solcher ästhetischen Selbstvergessenheit die eigene Lieblosigkeit nur um so demüthiger beurtheilen lernen, und das so cultivirte religiöse Gefühl wird sich dankbar erweisen durch die Verfeinerung seiner Erregungsfähigkeit und die Steigerung seiner Motivirbarkeit zur That. Denn freilich, auf die Steigerung des Gefühlslebens als solchen kann es nicht abgesehen sein. Der Werth der Pflege des religiösen Gefühls liegt in dieser Verfeinerung seiner Erregungsfähigkeit zur That, in der grösseren Zartheit, mit der es schon auf minder kräftige religiöse Vorstellungen reagirt und den Willen in Bewegung setzt.

Ritschl sieht in dieser weltvergessenen Gottesverehrung den Grundschaden bisheriger christlicher Frömmigkeit, wie er denn Schleiermacher dafür verantwortlich macht, dass nach seinem Vorgange die Religion bloss als Verhältniss zu Gott gedacht werde, nicht aber zugleich als Verhältniss oder Verhalten zur Welt. Gewiss ist sie beides, auch ein Verhältniss zur Welt; nämlich primär ein Verhältniss zu Gott, secundär ein Verhältniss zur Welt. Und es darf Ritschl als Verdienst angerechnet werden, mit Nachdruck die neue Weltstellung des Christen und den weltoffenen und weltbeherrschenden Charakter des Christenthums hervorgehoben zu haben. Aber dies Verdienst, aufmerksam gewesen zu sein auf die Consequenzen des religiösen Verhältnisses nach Seiten der Weltstellung des Christen, wird bedeutend geschmälert durch die Thatsache, dass diese Welt nur allzusehr das religiöse Verhältniss selbst bei Ritschl verweltlicht und entwerthet hat. Ritschl's Moralismus wird wieder offenbar. Die Werthung des moralischen, die Entwerthung des religiösen Charakters offenbart sich als der Grundcharakter dieser Theologie noch einmal bei der Frage: was die Welt und die Menschen dieser Welt dem Christen seien. Es ist in dieser Beziehung zu behaupten eine Verpfuschung der Stellung des Christen zu Gott durch eine ungehörige Hereinmischung seiner Stellung zur Welt. Wir haben alle auf der Welt einen ganz bestimmten Standort; wir sind Glieder eines Ganzen, Glieder von Gemeinschaften, auch religiösen Gemeinschaften: so bringt's unsere Weltstellung mit sich. Und die Bedeutung der Gemeinschaft für den Einzelnen ist gegenüber einem einseitigen Individualismus nicht gering anzuschlagen. Aber die Ritschl'sche Schule macht sich nun in der Schätzung der Gemeinschaftsidee und speciell der christlichen Gemeinde einer doppelten Verwechselung schuldig. Sie verwechselt 1) die historische Bedeutung der Gemeinschaft mit der religiösen und verwechselt 2) die moralische Bedeutung der Gemeinschaft mit der religiösen. Geschichtlich angesehen bietet die christliche Gemeinde uns Christus dar in Wort und Sacrament. Wir können Christus nicht haben ohne diese ge-

schichtliche Vermittelung. Aber er ist doch deshalb nicht mit der Gemeinde zusammengewachsen? Er geht doch nicht auf in seiner Gemeinde? Er ist doch etwas die Gemeinde Ueberragendes? Er ist doch da auch dann, wenn keine Gemeinde da ist? Diese vermittelte uns die Bekanntschaft mit ihm, das ist wahr. Aber nicht immer bleiben wir an diese Vermittelung gebunden. Nicht immer wollen wir durch die Gemeinde zu Christus, wir wollen auch einmal ohne die Gemeinde zu Christus. Eine ganz private Privatfreundschaft wollen wir mit ihm anknüpfen, da soll die Gemeinde nicht dabei sein, sondern da wollen wir mit Christus allein sein. Allein, als Mündige, ohne Mutter Kirche. Es ist unprotestantisch zu sagen, nur diese Kirche sei die Braut Christi, nur zwischen ihr und Christus bestehe eine unmittelbare Verbindung. Das ist katholisch, was auch immer Ritschl über den Unterschied des rechtlichen und religiösen Kirchenbegriffs sage. Evangelisch aber ist die unmittelbare Verbindung des Einzelnen mit Christus. Wie Luther, den Ritschl so gerne zum Ritschlianer machen möchte, in seiner Weise das ausdrückt: die Welt räumt wohl zur Noth ein, dass Christus ist ein schmucker, edler, frommer und treufester Bräutigam und seine Kirche eine herrliche, selige Braut. Aber wenn Jeder für sich soll glauben, dass Christus solche herzliche Liebe zu ihm trägt — da ist Alles aus. Da wird nämlich die Sache zu persönlich. Da kommt Christus mit seiner Idealität dem Einzelnen zu nahe. Nun denn, sagt Ritschl, so werdet Enthusiasten (Enthusiasten, o furchtbare Sünde gegen den heiligen Geist, Enthusiast zu sein)! Gesellt euch mit eurer Unmittelbarkeit jenen Schwarmgeistern, gegen welche Luther kämpfte, mit ihren Gefühlen und uncontrolirbaren angeblichen Offenbarungen, mit ihrer Verachtung der geordneten Kirchengemeinschaft! Warum so rasch? Warum doch immer so abstract und einseitig? Enthusiasten wollen wir gerne sein, in Gottes Namen! Aber wer spricht von Verachtung der Kirchengemeinschaft? Wer spricht von einer geschichtslosen Frömmigkeit? Von jener Schwarmgeisterei, welche Luther mit Recht bekämpfte, weil sie die

Kirche zerstört? Wir wissen, was wir an unserer Kirche haben. Wir wissen, diese Kirche wird das Bild Christi allezeit bewahren, gegen willkürliche Verzerrungen behüten. Nicht blind sind wir gegen dieses Objective, gegen diesen Regulator subjectiven Glaubenslebens. Aber nie geht unsere Werthschätzung der Kirche hinaus über die einer historischen Vermittlerin. Die Schleiermacher'sche Formel von dem Unterschiede katholischer und protestantischer Frömmigkeit: dass dort das Verhältniss des Einzelnen zu Christus durch sein Verhältniss zur Kirche, hier das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche durch sein Verhältniss zu Christus bedingt sei, diese von Ritschl verworfene Formel ist nur deshalb nicht ganz richtig, weil sie auch diese historische Bedeutung der Kirche zu überspringen scheint. Die Sache ist folgende. Historisch ist das Verhältniss des Einzelnen zu Christus vermittelt durch sein Verhältniss zur Kirche — das ist die Wahrheit der Ritschl'schen Ausführungen. Religiös aber ist das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche bedingt durch sein Verhältniss zu Christus — das ist die grössere Wahrheit der Schleiermacher'schen Ausführung. Eine Zersetzung des Kirchenbegriffs ist bei dieser Auffassung nicht zu fürchten. Die Kirche bleibt die Hüterin der Gnadenschätze, die Niemand ungestraft verachtet. Sie bleibt die Gemeinschaft, deren Haupt Christus ist. Sie bleibt die Gemeinde der Sündenvergebung. Aber nicht so, als ob der Einzelne die Sündenvergebung schon dann hätte, wenn er sich nur in diese Gemeinde „einrechnet“. Nein, so bequem wird's uns nicht gemacht. Die Sündenvergebung muss Jeder persönlich erfahren. Genauer gesprochen, können wir natürlich nicht eigentlich die Sündenvergebung, dieses Negative, direct als solches erfahren. Sondern das Negative nur als die Kehrseite eines Positiven. Wir hören nicht die Worte: dir sind deine Sünden vergeben; wie Ritschl das unserer Auffassung zu imputiren scheint, da er von Gehörshallucinationen redet. Aber erfahren muss der Christ die Liebe Gottes in sich selbst; das neue, gotteinige Leben, die Versöhnung, die persönliche Einheit mit Gott; diese Gottgeeintheit zugleich

als die Aufhebung der Trennung, das neue Leben kraft Gottes Gnadeneinwohnung zugleich als das Leben in der Vergebung der Sünde, in dem die Ferne und Fremdheit unseres und des göttlichen Geistes aufgehoben ist zur Versöhnung Beider, und die Strafen der Sünde als solche aufgehoben und verwandelt sind in wohlthätige Zuchtmittel des Vaters. Nicht umsonst steht die Vergebung der Sünden im 3. Artikel als Gabe des heiligen Geistes. Der heilige Geist wird der „Tröster" genannt. Wie? Der heilige Geist ein Tröster? Ja. Denn wenn Gott als heiliger Geist im Menschen wohnt, wenn Leben von Gottes Leben in uns wirkt, dann sind ja Gott und Menschen zusammen. Dann wird ja das eigene Leben Gottes im Gläubigen das herrliche subjective Unterpfand der Liebe Gottes, deren objectives Unterpfand Jesus Christus ist. Dann dürfen wir ja sprechen: noch ist das Band nicht zerrissen, das uns mit Gott selber verknüpft; noch sind wir seine Kinder; noch liebt er uns, denn er gab uns sein Leben. So tröstet uns das Gottesleben. Man soll dies subjective Unterpfand der göttlichen Liebe (Gottes Leben im Gläubigen) nicht für überflüssig erklären, weil wir daneben auch ein objectives Unterpfand derselben (Christus) haben. Sondern Objectives und Subjectives haben in Wechselwirkung zu treten. Das Objective soll das Subjective hervorrufen, und umgekehrt dieses soll jenes zum persönlichen Besitz und zu persönlicher Erfahrung verinnerlichen. Claus Harms sagt bekanntlich von der Sündenvergebung des 19. Jahrhunderts: Im 16. Jahrhundert kostete die Sündenvergebung doch wenigstens noch Geld; im 19. Jahrhundert hat man sie ganz umsonst, denn da bedient sich Jeder selbst damit. Auch Ritschl hat sie nicht theuer gemacht. Sie ist nach ihm deponirt in der Gemeinde, da kann Jeder, der sich nur da mit hereinrechnet, ohne Weiteres zugreifen. Ohne Weiteres: ängstige dich nicht! Es ist schon so Vielen vergeben worden, warum sollte dir nicht auch vergeben sein? Die Gemeinde hat die Sündenvergebung. Und du gehörst ja zur Gemeinde! Aber der Einzelne ist die Wahrheit, sagte Kierkegaard. Du, du musst wissen, ob dir ver-

geben ist. Und wenn Millionen die Vergebung hatten und haben, so ist doch damit nicht gesagt, dass du sie hast. Du musst die Gewissheit haben: mir ist vergeben. Da giebt es keine Stellvertretung, auch nicht eine Stellvertretung der Gemeinde. Ist dir vergeben? Das sollst du wissen. Du kannst nicht wissen, ob Anderen vergeben ist (gewiss ist nur, dass sie's versichern, ihnen sei vergeben), nein, das kannst du nicht wissen, ob Anderen vergeben ist, wissen aber kannst du und sollst du: mir sind meine Sünden vergeben. Die Erfahrung von Sünde und Gnade, entgegnet Ritschl achselzuckend, kann nicht als allgemeingültige Forderung im Christenthum aufgestellt werden. Die Erfahrung Luther's ist nicht massgebend. Allerdings, das Christenthum kennt keine Schablonen, und auch Luther ist nicht die Schablone für lutherisches Christenthum; sintemalen Geist und Schablone sich ausschliessen. Aber wie kam's doch, dass Christus, wenn er mit Menschen zusammenkam, so geflissentlich von ihrer Sünde sprach? Als das Christenthum herein kam in die Welt, da sprach es von Sünde. Es führte die Menschen in sich hinein, um sie zuerst erkennen zu lassen ihre Geistlosigkeit und Geistwidrigkeit. Und dann, nachdem es so die Welt sündig gemacht hatte, dann sprach es von der Vergebung dieser Sünde. Von einer Liebe, die sich der Sünder erbarme, die Sünden verdamme. Erst das Gesetz, dann das Evangelium. Erst: thuet Busse, dann: das Himmelreich ist da. Christus kam und sprach von Sünde. Hinein warf er in die satte Geistlosigkeit dieses Geschlechtes den Stachel der Unruhe, das Wort: Sünde! Sünde, Sünde! hallte es wieder. Warum solch Aufhebens? War Christus nicht die Liebe? Warum nicht gleich mit Liebe trösten, anstatt zuerst mit Sünde ängstigen? Warum zuerst die Unruhe, dann erst Beruhigung? Weil das Christenthum gekommen ist, nicht um Behagliche noch behaglicher, Satte noch sätter, Ruhige noch ruhiger zu machen, sondern um Unruhige zu beruhigen, Trostbedürftige zu trösten, Sündern die Liebe zu zeigen. Weil nur der die Grösse der Gnade erkennt, der die Grösse der Sünde erkennt. Weil die Ver-

tiefung der Busse eine Vertiefung des Glaubens ist. Ritschl sagt, der Glaube kann nie Ziel der contritio sein; doch, seine Vertiefung ist allerdings der Erfolg der contritio. Das Verweilen in der Negative bringt es nie zu einer Position, sagt derselbe. Ohne Zweifel. Aber diese sogenannte Negative, die in dem Namen „Sünde“ ausgesprochen ist, wahrhaftig! das ist eine Position, so beängstigend positiv, dass bei ihrer Erkenntniss alle terrores conscientiae wach werden. Denn auf der Sünde ruht Gottes Zorn. Sünde ist eine Verletzung des heiligen Gesetzgebers, eine Verletzung des heiligen Gottes. Das ist sie, religiös betrachtet. Hat der Moralist das nicht empfunden? Hat er, in der Hast das sittliche Reich Gottes zu realisiren, nicht Zeit gefunden, religiös zu verweilen bei der Sünde als einer persönlichen Verletzung des heiligen Gottes, deren der Sünder sich schuldig macht?

Ohne Zweifel ist dies Bewusstsein unserem Geschlechte abhanden gekommen. Ohne Zweifel ist überhaupt der Ernst des Sündenbewusstseins in diesen modernen Menschen erloschen. Aber es ist nicht die Pflicht des Theologen, das Moderne zu vergöttern und die religiöse Unfruchtbarkeit eines Zeitalters in ein System zu bringen. Als religiöse Gewissensangst geht die Busse dem Glauben voran, als sittliche Abkehr von der Sünde ist sie seine Folge. Und wenn Ritschl nur die letztere Reihenfolge: Glaube — Busse kennt, aber die Reihenfolge: Busse — Glaube verwirft, so kennt er eben nur den sittlichen und nicht den religiösen Charakter der Busse und entwerthet wieder einmal das Religiöse zu Gunsten des Moralischen. Eine Abschwächung der Sünde liegt auch in ihrer Bezeichnung als Unwissenheitssünde; eine Abschwächung ferner in der Leugnung der Erbsündenlehre, deren richtiger Kern weggeworfen wird in Folge einer auch hier zu Tage tretenden Isolirung des Willens. Aber es ist erklärlich, dass die Sünde bei Ritschl ihren Ernst verliert, bei dieser Theologie, welche die Gemeinschaft vergöttert. Wer nur in Gesellschaft zu Gott kommt, ja dem trägt die Gesellschaft die Sünde mit. Nur wer allein zu Gott kommt, allein, ohne

Nachbarn, nur der kann wissen, was Sünde ist. Allein vor Gott: das weckt Geistesleben! Das weckt Innerlichkeit! Eine Innerlichkeit, von welcher der Nichts weiss, der sich wiegt in den entnervenden Umarmungen der Gemeinschaft. Mögens nicht Alle ertragen können, allein zu sein vor Gott, allein, nur in Begleitung ihrer Sünde — es ist freilich anstrengender als „einrechnen" —: aber es ist der Tod der Religion, zu leugnen, dass die Gemeinschaft Nichts mehr da zu suchen hat, wo der Christ mit seinem Gott zusammen ist. Es ist des Näheren wieder (wir kennen schon den Schlüssel) eine Inficirung des Religiösen durch das Moralische. Als sittliche Personen sind wir Glieder eines sittlichen Reiches; nur als Glieder des Reiches Gottes, nicht als isolirte Personen können wir unsere sittliche Aufgabe wahrhaft erfüllen. Nun drängt Ritschl diese sittliche Bedeutung des Gemeinschaftslebens herein in das religiöse Gottesverhältniss; das ist, wiederholen wir es noch einmal, der Tod der Religion. Denn das Religiöse ist ewig charakterisirt durch das unmittelbare persönliche Verhältniss zu Gott. Dieses Verhältniss tritt hier an die Stelle des im sittlichen Lebensgebiet gegebenen Verhältnisses zur Gemeinschaft: es existirt selbständig gegen die Gemeinschaft, und es entwickelt sich gerade dann um so stärker, je grösser der Widerspruch, der Gegensatz der Umgebung ist. Ritschl hat den Begriff des Reiches Christi ersetzt durch den des Reiches Gottes, den religiösen durch den ethischen. Wohl war der rein religiöse Begriff des Reiches Christi einseitig. Aber warum eine Einseitigkeit dadurch corrigiren, dass man eine andere dafür einsetzt? Warum, weil in dem Begriff des Reiches Christi die sittliche Beziehung, die Liebe der Unterthanen zu einander weggelassen war, in dem Begriff des Reiches Gottes die religiöse Beziehung der Unterthanen zu ihrem Herrn, die Vereinigung mit ihm, die Liebe zu ihm, dies Wesentliche und Erste, beseitigen? Natürlich hat Ritschl auch das Religiöse betont. Das Reich Gottes ist ihm zunächst das höchste religiöse Gut. Und es braucht nicht erst gesagt zu werden: er kennt auch eine religiöse Beziehung der Christen zu Gott.

Aber in dieser Beziehung (Sie erinnern sich des Ritschl'schen Vergleiches, das Christenthum gleiche einer Ellipse mit zwei Brennpunkten, 1. Brennpunkt die Versöhnung, 2. Brennpunkt das Reich Gottes) haben sie ihr Centrum nicht mehr im Reiche Gottes, sondern ihr Centrum in der Versöhnung. Nicht als Glieder des Reiches Gottes, sondern von dem 2. Centrum der hiergegen selbständigen Versöhnung aus üben sie ihre religiösen Functionen. So ist demnach das Sittliche bei Ritschl so selbständig geworden, dass es sich nicht mehr unter das Religiöse subsumiren lässt; dass das Christenthum in zwei Zweckbestimmungen ausläuft, und das eine Centrum der Religion sich gefallen lassen muss, ein zweites Centrum sich coordiniren zu lassen. Christliche Religion und christliche Sittlichkeit fallen auseinander. Mit dem Religiösen ist nicht auch schon das Sittliche gegeben. Zwar der Christ ist gerade vom Reiche Gottes religiös abhängig; gerade in der Abhängigkeit vom Reiche Gottes erlebt er nach Ritschl seine Freiheit. Aber die Abhängigkeit vom Reiche Gottes erschöpft nicht den Begriff der Abhängigkeit von Gott; die persönliche Beziehung zu dem persönlichen Gott, das ist doch Religion, und gerade diese Beziehung hat das Glied des Gottesreiches als solches nicht, sondern erst, indem es, aus dem Centrum des Gottesreichs heraustretend, sich in das Centrum der Versöhnung stellt. Nicht genug hiermit, dass das Sittliche in dieser Weise gegen das Religiöse verselbständigt wird, scheint das Sittliche der unbewussten Tendenz noch sogar dem Religiösen übergeordnet zu werden, so dass Ritschl zuletzt auch noch den Vorwurf von sich wird abwälzen müssen, er degradire das Religiöse zu einem Mittel des Sittlichen. Er ist weit entfernt davon, das zu wollen. Mit aller Kraft ist er bestrebt, den Charakter des Christenthums als Religion festzuhalten. Er spricht es selber aus: wenn man ohne Weiteres die Eigenthümlichkeit des Christenthums nach dem teleologischen Moment, nämlich dem Zwecke des rein sittlichen Gottesreichs, bestimmen wollte, so würde man seinen Charakter als Religion beeinträchtigen; aber die Prämissen seines Systemes scheinen doch eine Consequenz

zu fordern, die er selbst nicht will. Unwillkürlich entschlüpft ihm einmal die Aeusserung: Das Reich Gottes muss als der höchste Gesichtspunkt im Christenthum anerkannt werden, dem auch die Erlösung oder Versöhnung als Mittel unterzuordnen ist. Und sein Religionsbegriff gestattet keine andere Auslegung, als dass die Sicherstellung der moralischen Persönlichkeit gegenüber den Hemmungen der Welt dasjenige sei, um des willen es von Werth sei, religiös zu sein. Hören Sie selbst! Er sagt: Ueberall ist die Religion, in welcher Gestalt immer sie nachgewiesen werden kann, das Streben, durch die Unterstützung höherer geistiger Mächte den Widerspruch, in dem man sich im Verhältniss zur Welt vorfindet, zu Gunsten der Machtstellung über die Welt zu lösen. Oder: Die Religion entspringt immer aus der Rücksicht, die geistige Freiheit über die Natur zu sichern durch das Postulat des Gedankens eines geistigen Urhebers von Geist und Natur und Ordners ihres Zusammenhangs. Speciell der Vorzug des Christenthums ist es, dass es die Bedingungen darbietet, unter denen das geistige Leben in geistiger Weise wirklich über die Welt mächtig wird. Es liegt hier eine Verwechselung vor von Ursprung und Wesen der Religion. Ihr subjectives Motiv ist das Streben nach Behauptung der Freiheit. Aber dies Streben, dieser Lebenstrieb bleibt nicht als letzter Zweck im religiösen Verhältniss selbst erhalten. Vielmehr die Erhebung zu Gott, die anfangs nur Mittel zur Gewinnung geistiger Freiheit schien, sie wird selbst der Zweck der Religion und der Lebenstrieb, anscheinend der letzte persönliche Zweck, verwandelt sich in ein Mittel zur Verwirklichung des absoluten Zweckes. So kehrt in der Religion, wie das bei Lipsius' „Philosophie und Religion“ des Weiteren zu lesen ist, das Verhältniss von Zweck und Mittel sich um. Die religiöse Erhebung wird Selbstzweck; nicht die Sicherstellung der geistigen Persönlichkeit, sondern Gott wird ihr einziges Ziel. Der Moralist mag nicht weiter kommen, als in der Religion ein Mittel für seine persönlichen Zwecke zu sehen. Der Religiöse, selig in der Gemeinschaft mit Gott, für die wir geschaffen sind, hat in

dieser Gemeinschaft sich selbst, seine eigenen Zwecke vergessen. Er ruft mit dem Psalmisten: Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich Nichts nach Himmel und Erde. Nichts frage ich nach meinen Zwecken, nur nach deinen. Nichts nach mir, nur nach dir. Meine Seele schreiet, Gott, zu dir, meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Das religiöse Verhältniss selbst ist das Wesen der Religion: und das religiöse Verhältniss, wie es normirt wird durch den Glauben an Christus, ist das Wesen des Christenthums. Dies Verhältniss zu Gott hat auch eine der Welt zugekehrte Seite. Es begründet nach dieser Seite hin unser Gottvertrauen, den christlichen Vorsehungsglauben. Aber nicht dieses Gottvertrauen, nicht dieser Vorsehungsglaube, vermehrt durch Berufstreue und Menschenliebe, nicht diese Ritschl'sche Trias ist das Wesen des Christenthums, nicht diese der Welt zugekehrte Seite, sondern die Gott zugekehrte Seite, d. h. also das religiöse Verhältniss selbst, dessen specifischer Charakter auch dem Vorsehungsglauben erst seinen specifischen Charakter giebt. Die Stellung des Christen zu Gott, christlich ausgedrückt, seine Gemeinschaft mit ihm, hat zur Folge eine specifische Stellung des Christen zur Welt. Aber nicht so, als ob die Gemeinschaft mit Gott nur der Hebel wäre, um den Menschen aus seiner Abhängigkeit von der Welt zu retten, davon abgesehen aber ihren Werth verlöre; nicht so, als ob wir die Versöhnung mit Gott nur brauchten, um uns nicht in der Welt zu verlieren. Nein, die Gemeinschaft mit Gott ist da um ihrer selbst willen, und nicht in der Herrschaft über die Welt, sondern in jener Gemeinschaft um ihrer selbst willen erlebt der Christ seine Seligkeit; erst secundär aber auch in der Weltbeherrschung, die jene Gemeinschaft ihn geniessen lässt. Die Majestät und Selbstherrlichkeit der Religion ist endlich zu behaupten auch gegen jene falsche Verselbständigung des Sittlichen, welche sich der Subsumirung unter das Religiöse entziehen möchte. Die Gemeinschaft mit Gott ist das eine Centrum der christlichen Religion, und ausser ihm giebt es kein weiteres Centrum. In der Gemeinschaft mit Gott

liegen die starken Wurzeln auch unserer sittlichen Kraft. Hier mündet der Wille ein in Gottes Schöpferkraft. Hier wird der endliche Wille hineingerissen in den Strom unendlichen Gotteslebens, hier die endliche Subjectivität hineingewurzelt in den absoluten Gottesgeist. Das Sittliche wird unmittelbare Gottesgabe aus Quellen, die nie versiegen, und die Versöhnung, mehr wie der Entschluss des subjectiven Willens, vielmehr als die von Gott selbst gewirkte reale Einheit zwischen Gott und Mensch, zwischen Gnade und Freiheit, indem sie diese Gnade nicht nur an den Menschen heran, sondern in ihn hinein bringt, wird das Bad der Wiedergeburt, in dem der Wille von seiner Schwachheit gesundet und von dem Fluche erlöst wird, eine ewige Velleität zu bleiben.

Ich bin am Ende. Wir gebrauchten als den Schlüssel, der uns das Verständniss der charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Ritschl'schen Systems eröffnen sollte, seinen Moralismus. Ethische Interessen sind die mächtigen Beweggründe, unter deren Einfluss Ritschl sein geistreiches System entworfen hat. Wie nicht anders möglich, konnte diese einseitige Berücksichtigung des Ethischen nur Einseitigkeiten hervorrufen. Aber in jeder Einseitigkeit steckt doch eine Wahrheit, und auch das Ritschl'sche System würde nicht so grossen Anklang gefunden haben, wenn es nicht ebenso viele Wahrheiten als Einseitigkeiten enthielte, ja wenn nicht jene Wahrheiten so einseitig ausgeprägt worden wären, als sie es sind. Gerade durch das Letztere erklärt sich meines Erachtens die schulstiftende Bedeutung Ritschl's. Nur kräftige Einseitigkeiten bilden Schule, wie nur Einseitigkeiten Parteien bilden. Die Wahrheit jener Einseitigkeiten ist die Betonung des Ethischen überhaupt. Angezogen hat die Selbstgewissheit dieser Theologie gegenüber einer Naturwissenschaft, welche die Geistesgeschichte zur Naturgeschichte verroht, und gegenüber einem die Moralität aufhebenden Pantheismus; ihr Auftreten gegen einen falschen Intellectualismus, ja ihr Verbot Philosophie zu treiben. Sie kämpft mit Recht gegen eine Ueberschätzung des Aesthetischen. Erfrischend und echt reformatorisch ist ihr Kampf gegen

einen weltflüchtigen Mysticismus und Pietismus; ihr Hinweis auf die grossen Thaten Gottes in der Geschichte; ihre Betonung der ganzen der Welt zugekehrten Seite der Religion. Gegenüber einem kirchenzerstörenden Individualismus nahm für sie ein ihr energisches Kirchenbewusstsein, die kirchliche Etiquette ihres formalen Positivismus. Hinzu kam, dass diese Theologie mit vielen Mitteln und Streitkräften den Anspruch erhebt und vertheidigt, das einzig legitime Kind der Reformation zu sein. Nicht zu vergessen, der Meister selbst ist ein geistvoller Mann und grosser Gelehrter, der wohl durch seine Leistungen imponiren kann und der in der That in alle seine Einseitigkeiten so viele Wahrheiten eingewickelt hat, dass seiner Theologie der Charakter einer Erscheinung vornehmsten Ranges nicht abgesprochen werden kann. Das Alles indessen hebt nicht auf, dass es ein Unglück für die Kirche wäre, wenn diese Theologie mit allen ihren Schiefheiten zur Herrschaft gelangte. Denn sie bedeutet, wie wir sahen, eine Entwerthung des Religiösen zu Gunsten des Moralischen. Sie ist, in einen allgemeineren Zusammenhang gestellt, eine Anpassung an die religiöse Plattheit und Unfruchtbarkeit unserer Zeit, die vielleicht viele moralische Charaktere aufzuweisen haben mag, die aber sicher arm ist an originellen religiösen Charakteren. Diese Theologie ist modern im schlimmen Sinne des Wortes. Sie drückt aus, was die meisten Menschen thatsächlich sind: religiös oberflächlich und matt, nicht im Stande den Gedanken auszuhalten, dass sie für die Ewigkeit und ein ewiges Gottesverhältniss geschaffen sind. So drückte der Darwinismus, als er seine Triumphe feierte, aus, was die meisten Menschen thatsächlich waren und sind: unpersönliche Naturproducte, Naturwesen, nicht Geisteswesen. So drückte der Pessimismus, als er bei so Vielen Beifall fand, aus, was sie waren: blasirt, verlassen von moralischer Thatkraft, angefressen von dem Weltschmerz der Zwecklosigkeit. Aehnlich die Ritschl'sche Theologie: reich an moralischer Thatkraft, arm an religiöser Genialität, kam sie einem Bedürfniss des Zeitgeistes entgegen — das ist die letzte Ursache ihres Erfolges. Edle Kräfte rechnen

sich zu ihren Anhängern, Männer, die nach ihrer persönlichen Frömmigkeit Nichts weniger wollen als die Religion entwerthen. Möge ihre und unser Aller ernste theologische Arbeit an der Ritschl'schen Theologie immer mehr die Spreu vom Weizen sondern! Wir sind irrende Menschen. Aber die Erkenntniss des Irrthums ist der Weg zur Wahrheit.

Katholicismus und Protestantismus

von **Richard Rothe,**

mitgetheilt

von

Lic. Dr. **Karo,**
Archidiaconus zu Chemnitz.

Vorbemerkung. Das Nachstehende ist die wortgetreue Wiedergabe der Einleitungen zu den beiden Hauptabschnitten von Rothe's Vorlesung über Symbolik, im Wesentlichen nach einem sorgfältig geführten Heft vom Jahre 1860. Ausgeschlossen blieb nur alles Literarhistorische, namentlich die Bemerkungen über Entstehung und Gestaltung der ökumenischen Symbole, da es nur um die Mittheilung der eigenthümlichen Auffassung Rothe's zu thun war. Aus diesem Grunde wurde dann nur noch das Endergebniss der Symbolik hinzugefügt. Auf die Darstellung der einzelnen Dogmen glaubten wir für jetzt um so mehr verzichten zu dürfen, als Rothe's Anschauungen hierüber aus seinen (von Schenkel herausgegebenen) Vorlesungen über Dogmatik, theilweise auch aus seiner Schrift „Zur Dogmatik" bekannt sind. Das von uns Mitgetheilte dürfte gerade im gegenwärtigen geschichtlichen Zeitpunkt ein erhöhtes Interesse finden.

I.

Genetischer Begriff des Katholicismus.

Der katholische Lehrbegriff, zumal in seiner vollständig ausgebildeten Form als römisch-katholischer, ist nicht der

rein und wahrhaft christliche. Aber er ist durchaus nicht etwa zufällig erwachsen, ein später Eindringling, noch willkürlich gemacht, sondern ein ganz naturwüchsiges Gewächs, das folgerichtige Erzeugniss des Standpunktes, auf welchem die älteste Christenheit von Anfang an das Christenthum aufgefasst hat, der Auffassung des Christenthums *als Kirche*. Wenn das Christenthum grundsätzlich in die Form der Kirche gebracht wurde, so musste es genau diese Gestalt annehmen. Daher die Zähigkeit, mit der sich die katholische Kirche erhalten hat. Der Protestantismus, indem er mit Recht im Katholicismus eine Entartung des Christenthums sieht, muss zugleich die kirchliche Form als eine dem Wesen des Christenthums widersprechende erkennen. Dafür ist der Katholicismus selbst der factische Beweis. Dass das Christenthum von vornherein als Kirche gefasst wurde, war etwas Nothwendiges, in dem Gang, den die Entwicklung der Menschheit durch das Christenthum nehmen *musste*, innerlich begründet, eine unumgängliche geschichtliche Nothwendigkeit.

Welche Gestalt des Christenthums muss sich folgerecht von der Voraussetzung uns ergeben, dass sich das Christenthum seine Stellung in der Welt *als Kirche* zu geben habe, dass die Gemeinschaft, mittelst welcher es die Realisirung seiner Idee zu suchen hat, eine *Kirche* sei? Was heisst das: Das Christenthum ist seinem Wesen nach *Kirche*? Es heisst: Das Christenthum findet seinem Wesen zufolge seine Verwirklichung in einer Gemeinschaft, die *ausschliessend religiös* ist, Gemeinschaft der Frömmigkeit *unmittelbar* ist, nicht in einer religiös-*sittlichen* Gemeinschaft, sondern in einer *bloss* religiösen, nicht in einer solchen, in welcher die Frömmigkeit in der Sittlichkeit *als solcher* ihr Dasein hat, als sie beseelend und von ihr erfüllt, in welcher das Object, um welches es sich handelt, *lediglich die Frömmigkeit* ist, und zwar diese lediglich *als unmittelbare*, schlechterdings für sich allein, in völliger Abgezogenheit von irgend welchem Andern, worin sie existiren möchte, also von dem Sittlichen als solchem.

Hier liegt nicht der gangbare Begriff der Kirche zu Grunde. Wir sind gewohnt, Kirche und Christenthum als identisch zu betrachten. Es findet Unklarheit statt über das Verhältniss des Sittlichen und Religiösen. Wir bekommen auf die Frage nach dem Wesen der Kirche fast durchgängig die Antwort: die Kirche ist die religiöse Gemeinschaft. Aber diese Definition ist zu weit. Es liegt dabei zu Grunde, dass es keine andere religiöse Gemeinschaft gebe als die Kirche. Ist sie aber die einzige Gemeinschaft, welche religiöser Art ist? Das ist ja auch die Familie; eine Familie ohne Frömmigkeit kann sich der Christ nicht denken. Auch von den übrigen Gemeinschaftssphären wird dies der Christ nicht bestreiten. Ein blühendes Kunstleben ist nicht möglich ohne religiösen Sinn und Geist. Ebenso ist es im wissenschaftlichen Leben: die Idee Gottes ist das eigentlich in der Wissenschaft leuchtende Licht. Dasselbe ist auch zu sagen vom geselligen und vom öffentlichen Leben. Es muss auch von der grossen Sphäre, die sie alle zu organischer Einheit zusammenfasst, gesagt werden, vom Staat. Dass die Kirche religiöse Gemeinschaft ist, unterscheidet sie also nicht von den andern menschlichen Gemeinschaftskreisen: sie sind menschliche, und der Mensch ist, was er ist, als Bild seines Schöpfers. Die andern Sphären sind ebenfalls alle fromme, religiöse Gemeinschaften, aber dies nicht als das einzige in ihnen, ja auch nicht als das, was in ihnen unmittelbar stattfindet, sondern sie haben noch ein anderes Object der Gemeinschaft und zwar in letzter Beziehung ein natürliches, die Familie das Geschlecht, Kunst und Wissenschaft die Welt als Object des individuellen oder universellen Erkennens, geselliges und öffentliches Leben die Welt als Object des individuellen und des universellen Bildens, der Staat die Welt als Object der sittlichen Functionen in ihrer Totalität. Auf dies natürliche Object richtet sich die Gemeinschaft unmittelbar, also auf etwas Sittliches, in der Art, dass es dieses zum Organ der Frömmigkeit macht. Bei der Kirche im Unterschied von diesen Sphären ist es ganz anders: sie hat es mit der Frömmigkeit als solcher

allein zu thun, die andern Gemeinschaften mit der Frömmigkeit nach ihren inneren wesentlichen Beziehungen zur Sittlichkeit. Die Kirche ist lediglich religiöse Gemeinschaft. Diese rein religiöse Gemeinschaft ist ein durchaus unentbehrliches Element auch bei normaler Entwicklung der Menschheit, sie ist die Basis für die reine Entwicklung aller andern Gemeinschaften; sie ist die allgemeine Gemeinschaft. Wenn aber gesagt wird: die Kirche ist die wesentliche Form des Christenthums, oder: wenn das Christenthum sich als Gemeinschaft zu realisiren hat, so ist dies die Kirche, so heisst dies: die Gemeinschaft, in welcher sich das Christenthum zu entwickeln hat, ist eine lediglich religiöse. Dies hat für das Christenthum selbst verhängnissvolle Consequenzen. Wenn das Christenthum wesentlich in einer solchen Gemeinschaft seine Realisirung finden soll, so kann dies doch nur in einer entsprechenden Beschaffenheit des eigenen Wesens des Christenthums begründet sein, darin, dass das Christenthum nur Frömmigkeit ist, lediglich unmittelbare Frömmigkeit oder Religion, eine solche Religion, der es wesentlich ist, pure und aparte Frömmigkeit zu sein, die von allem andern, was nicht unmittelbare Frömmigkeit ist, d. h. von allem Sittlichen unabhängig ist, also eine nicht sittlich erfüllte, also nicht sittlich bedingte Frömmigkeit ist. Dabei ist die Voraussetzung, dass im Christenthum keine teleologische Beziehung der Sittlichkeit auf die Frömmigkeit stattfindet, kein gegenseitiges Bedingtsein beider durch einander. Diese Ansicht ist nur dann möglich, wenn das Sittliche als solches und in seiner ihm an sich zukommenden Bedeutung noch gar nicht in's Bewusstsein getreten ist, wenn es zwar etwa materialiter anerkannt ist, aber noch gar nicht formaliter entdeckt und verstanden ist. Wenn wir von dem Sittlichen reden, so sollten wir nicht zunächst an das Materiale desselben denken, sondern an das Formale. Da dies nicht beachtet zu werden pflegt, fliessen die Begriffe des Religiösen und Sittlichen in einander. Die Frömmigkeit ist das Bezogensein des Menschen auf Gott und sein Bedingtsein durch dieses, die bestimmte Form des menschlichen Daseins, die es durch sein

Verhältniss zu Gott hat. Ganz unabhängig hiervon steht der Mensch in Beziehung zu sich selbst und zur ihn umgebenden Welt. Vermöge dieses Begriffes ist ihm eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt. Hier ist eine ganz neue Sphäre, die sittliche. Der Mensch als persönliches Wesen ist gewiesen auf eine Wirksamkeit in der Richtung auf sich selbst und die ihn umgebende Welt. Diese Aufgabe steht innerlich in der unauflöslichsten Beziehung zur religiösen. Nur indem er die sittliche löst, kann er die religiöse lösen. Diese Forderungen der sittlichen Aufgabe werden also zunächst von der Religion adoptirt und als Forderungen Gottes an den Menschen gebracht. So im Alten und noch mehr im Neuen Testament. Den Dekalog bringt Moses nicht als Summa der sittlichen Gebote, sondern als mit dem Finger Gottes geschrieben, als den Ausdruck des göttlichen Willens. Dies ist also materialiter sittliches Gebot, aber in der Form des religiösen, ohne dass der Gedanke des sittlichen Gebotes da sei. Es ist ein grosser Unterschied, ob der Gedanke des Sittlichen selbst für den Menschen schon aufgegangen ist, oder er noch keinen andern Gedanken kennt, als den der Religion. Denn dann wird sich sein Thun und Lassen nur in dem Umfang auf die sittlichen Gebote beziehen, als sie religiöse Forderungen sind. Das Uebrige wird ihm „Welt“ sein, wo nicht gar eine der Frömmigkeit widerstrebende Sache. Ob in meiner eigenen Natur Etwas liegt, das diese Gebote fordert, wird dann gar nicht bedacht. Die Versuchung liegt immer nahe, die Frömmigkeit zu achten nur als solche, wenn sie in der Uniform der Frömmigkeit auftritt, auf dem Präsentirteller dargebracht wird. Die tiefste Frömmigkeit ist aber gerade die, die nicht für sich allein auftritt.

Es ist nicht zweifelhaft, dass jene Vorstellung vom Christenthum eine mit dem innersten Wesen des Christenthums im schneidendsten Widerspruch stehende ist. Das Wesen des Christenthums ist, nicht blosse Religion zu sein, sondern Frömmigkeit und Sittlichkeit in völliger Durchdringung beider, es verlangt schlechthin religiöse Sittlichkeit und sittliche Frömmigkeit. So lange das Christenthum

Religion ist, besteht sein Wesen darin, dass es schlechthin sittliche Religion ist. Das Wesen des Protestantismus ist, dass er das religiös-sittliche Christenthum ist, also nicht das kirchliche, sondern das staatliche, weltliche. Davon weiss der Katholicismus nichts, sein Wesen ist, bloss katholische Religion zu sein. Hier haben wir aber noch ganz abgesehen von der Frage, wie sich die Auffassung des Christenthums als Kirche zum Christenthum verhalte. Hier ist zu fragen, welche Gestalt des Christenthums würde sich nothwendig ergeben, wenn man dasselbe als wesentlich Kirche fassen wollte, also als wesentlich blosse, d. h. nicht sittlich vermittelte Religion? Die unvermeidliche nächste Folge, die principiell alle übrigen in sich schliesst, würde sein ein einseitiger, ausschliesslicher, absoluter Supranaturalismus. Supranaturalismus ist freilich das Christenthum seiner innersten Natur nach, aber es ist nicht blosser Supranaturalismus. Es ist freilich ein wesentlich göttliches, also übernatürliches Leben, aber nicht ein bloss göttliches, sondern gottmenschliches, es geht überall auf Gott als seine Causalität zurück, aber auf die Wirksamkeit desselben im Menschen als eine auf Seiten des Menschen sittlich bedingte und vermittelte. Wenn nun das Christenthum als kirchliches blosse, nicht sittlich vermittelte Religion sein soll, so muss hier die mit der göttlichen sich durchdringende menschliche, d. h. sittliche Function hinweggedacht werden. Der Supranaturalismus, der dem Christenthum wesentlich eigen ist, wird zum reinen Supranaturalismus. Dieser ist dann zugleich ein einseitiger, während das Christenthum wesentlich zugleich sittlich ist. Von diesem Standpunkt aus verschwindet die wesentlich sittliche Function des Menschen, also das eigentlich Menschliche ganz. Dieser reine Supranaturalismus tritt in zwei verschiedenen Formen auf, die aber nur zusammen gegeben sein können: in der Doctrin wird er Supra-, beziehungsweise Antirationalismus, in der Praxis Magie, näher Theurgie (Magie, die auf göttliche Causalität zurückgeht). Wenn der einseitige Supranaturalismus Charakter des Christenthums ist, müssen Christenthum und

Kirche vorgestellt werden als auf rein übernatürliche Weise entstanden und wirkend. Das Christenthum als objectives, die christliche Heilsanstalt, muss dann schon durch eine unmittelbare göttliche Setzung alles sein, was es zu sein hat und unmittelbar ist. Es darf keine menschliche Entwicklung haben, es kann und darf nicht Etwas werden durch menschliche Vermittlung, was es nicht schon durch göttliche Setzung ist. Es darf keine Geschichte haben, denn Geschichte ist etwas Natürliches. Es muss mit der Offenbarung Gottes in Christo schon fertig gegeben sein, es darf nicht etwa irgendwie von Fortbildung der Gestalt seiner Erscheinung nach Massgabe der Zeiten und Nationen und der steten Abwandlung der Sitten und des Bildungsstandes die Rede sein, sondern alles, was die objective Erscheinung des Christenthums mitconstituirt, muss zugleich mit seinem Eintritt in die Welt fertig gegeben sein; wie es in seiner Geburtsstunde war, muss es unveränderlich für alle Zeiten bleiben. Es kommt darauf an, das Christenthum, wie es ursprünglich war, durch treue Tradition zu bewahren. Jede geschichtliche Entwicklung wäre Beitrag des Natürlichen, Menschlichen, also Beeinträchtigung seiner reinen Uebernatürlichkeit. Die christliche Lehre besonders muss mit Eintritt der Offenbarung fertig gegeben sein und darf nicht weiter fortgebildet werden mittelst menschlicher Wissenschaft, sonst wäre sie auch mit Product der menschlichen Erkenntnissthätigkeit. Das Christenthum ist aber wesentlich Kirche — von dieser gilt also das Gesagte in concreto. Die Kirche muss gedacht werden als unmittelbar fertig nach allen Seiten und Elementen, also auch nicht als menschlichen Zufällen und Alterationen ausgesetzt. Die Kirche ist ferner einer Verbesserung und Vervollkommnung weder fähig noch bedürftig, sie ist auch allen verderbenden natürlichen Zufällen enthoben, also unverderbbar und unfehlbar. Es liegt in ihrem Begriff, dass ausdrücklich eine Vorkehrung getroffen sein muss, dass die ursprüngliche Tradition ungetrübt bewahrt werde.

Wie die Kirche so gedacht werden muss als auf eine übernatürliche Weise entstanden, muss auch sie selbst als

rein übernatürliche Anstalt gedacht werden. Es muss ihr daher eine rein übernatürliche Autorität und Vollmacht zukommen ohne Dazwischentritt einer menschlichen Vermittlung; vermöge eines rein übernatürlichen, d. h. magischen Verhältnisses zu Christo muss sie als Vertreterin Christi dastehen, ihr Dasein muss uns unmittelbar Gegenwart Christi sein, und zwar wirksame Gegenwart. So ist auch ihr Leben und Wirken als das Leben und Wirken Christi in ihr und durch sie zu denken, also nicht bloss in ihr und durch sie die göttlichen Kräfte der Erlösung wirkend, und ihr Wesen, dass sie diese aus sich heraus auf die Welt wirken lässt — das wäre ganz richtig — sondern auch diese Kräfte Christi auf rein übernatürliche Weise, auf nach der menschlichen Seite hin, also sittlich, unvermittelte Art, auf magische Art in ihr lebend und durch sie auf die Welt wirkend. In den steten magischen Empfang dieser erlösenden Kräfte und in die stete magische Mittheilung derselben an die Welt müssen die eigentlichen Lebensfunctionen der Kirche gesetzt werden. Diese Kräfte müssen aber daher auch ausschliessend an die Kirche gebunden werden, weil dieselben als rein übernatürliche auf rein übernatürliche Weise sich mittheilend gedacht werden, und nicht gegeben gedacht werden können in einer andern Anstalt als einer rein übernatürlichen — nulla salus extra ecclesiam. Hierzu bedarf die Kirche eines Organs, mittelst dessen sie diese übernatürlichen Kräfte auf rein übernatürliche, also magische Weise von Christo empfängt und der Welt mittheilt, und zwar muss sie es von Anfang ihres Daseins an durch unmittelbare Institution Christi besitzen. Christus hat die Apostel bevollmächtigt, ihn zu vertreten und in seinem Namen zu handeln, und sie mit übernatürlichen Gaben ausgestattet. Der Apostolat ist also das geordnete Organ der Kirche für ihre Magie. Aber die Apostel haben nur vorübergehend gelebt, mit ihrem Abscheiden kann aber doch die Kirche das Instrument nicht verloren haben, der Apostolat kann also nicht untergegangen sein, also nicht gedacht werden als unabtrennlich an den Personen der

Apostel haftend, sondern als unsterblich in der Kirche perennirend, als Kirchenamt. Das Kirchenamt muss als Apostelamt gedacht werden, der Episcopat als Fortsetzung des Apostolats, als ein perennirender Apostolat, und zwar als sich fortsetzend auf rein übernatürlichem Wege, also mittelst der magischen Ueberlieferung seiner Kirche vom Vorgänger auf den Nachfolger. Dies eigenthümliche Lebensorgan der Kirche ist es auch in concreto, worin die unmittelbare Vertretung Christi selbst thatsächlich gegeben ist, er erscheint als der reelle Repräsentant Christi selbst, er vicarirt für Christum, und zwar rein vermöge seiner übernatürlichen Begabung, ganz unangesehen die sittliche Beschaffenheit der Personen, ob diese so sind, dass eine Wirksamkeit Christi sittlich in ihnen vermittelt sein kann. Der ursprüngliche Apostolat wurde durch eine Mehrheit von Personen verwaltet; das Gleiche muss auch der Fall sein beim Episcopat. Soll diese Mehrheit die vicarirende Wirksamkeit Christi sein, so muss sie sich zur sichtbaren Einheit in einem Primas als Organ der Einheit darstellen. Auch das Apostelcolleg hatte diesen in der Person des Petrus. So fordert der Episcopat seinen Primat. Dieser als die concentrirte Einheit des Episcopats ist dann selbstverständlich sensu eminenti als der vicarius Christi anzusehen. Dieser Episcopat erscheint auch als der ausschliessend berufene Hüter und Ausleger der Tradition.

Dieselbe Grundanschauung muss auch massgebend sein für die Anschauung von der eigenthümlich christlichen Gestalt des menschlichen Lebens. Dasjenige Leben, welches vom Christenthum gefordert wird, kann von hier aus nicht als ein wirklich gottmenschliches gedacht werden, ein solches göttliches Leben, das dem Menschen wirklich innerlich ist, nicht ein solches, das unbeschadet seiner Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit doch im Menschen selbst und aus sich selbst heraus gelebt wird, sondern als zu welchem sich der Mensch als zu einem ihm fremden verhält. Eine innere Erneuerung und Vergöttlichung oder Heiligung des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft durch Christum findet von jenem Standpunkt aus gar nicht

statt. Das Christenthum muss so mit seinen Forderungen wieder Gesetz werden, und nicht bloss nach der praktischen, sondern auch nach der theoretischen Seite hin. Denn auch der Glaube bleibt etwas dem Menschen Aeusserliches, nicht Vermitteltes noch zu Vermittelndes, dem er blindlings als Autorität seine Anerkennung schenkt (nova lex). Näher wird es dann kirchliche Satzung und zwar göttlich autorisirte. — Was erscheint nun als die dem Christen aufgegebene Thätigkeit? Das christliche Leben ist wesentlich kirchliches, und nur das kirchliche Leben ist ein wirklich christliches, eine christliche Thätigkeit giebt es nur als kirchliche. Der Einzelne kann zu den actuellen, activen Christen nur in dem Masse zählen, in welchem er ausdrücklich im Dienst der Kirche lebt als deren Organ, als er kirchlich Beamteter ist. Christen im eigentlichen Sinn sind also nur die Cleriker, die Laien sind nur uneigentliche Christen. Die christliche Kirche kann nur aus den wirklichen Christen bestehen, und daher ist dann auch wieder die Körperschaft des Clerus allein die eigentliche Kirche. Die Laien sind wohl in der Kirche, aber sie sind nicht selbst die Kirche, sie sind in der Kirche als blosses Object ihrer Wirksamkeit, nicht zugleich als Subject derselben. Daher können sie in der Kirche kein actives, sondern lediglich passives Bürgerrecht haben, und sie sind in durchgreifender Abhängigkeit vom Clerus. Dieser ist ihnen gegenüber eine Hierarchie. Welchen Zweck muss sich nun die christliche, d. h. kirchliche Thätigkeit setzen? wie wird sie das menschliche Leben gestalten wollen? Sie kann es auf nichts anderes anlegen, als das menschliche Leben zu einem kirchlichen zu machen, d. h. zu einem rein religiösen, zu einem Cultus. Die ganze christliche Praxis muss also als kirchliche gefasst werden, als rein religiöse, als cultische. Das ganze menschliche Leben soll zu einem blossen Cultus gestaltet werden, es muss innerhalb der Kirche aufgebraucht werden, denn christlich kann es nur innerhalb der Kirche sein. Nach welchem Typus nun? Hierüber entscheidet der reine Supranaturalismus. Dieser weist dem

Christenthum zu dem natürlich menschlichen Leben eine durchaus negative Stellung an. Dieser zufolge kann der Christ sich seine Welt nicht in der Analogie mit dem Schema des natürlich menschlichen Lebens vorbilden, nicht in Analogie mit der concreten Wirklichkeit, sondern nur in directem Gegensatz gegen diese. Die eigene christliche Welt muss gleichsam eine auf den Kopf gestellte wirkliche werden, nicht eine Reproduction der wirklichen in verklärter Gestalt, sondern eine phantastische (Romantik des Mittelalters). Die Stellung dieses Lebens zum natürlich menschlichen, d. h. sittlichen Leben, muss eine rein negative sein. Von diesem Gesichtspunkt aus angesehen ist das christliche Leben und die christliche Gemeinschaft nur Kirche, alles aber, was nicht Kirche ist, ist an sich profan; ein Reich der Erlösung, ein Reich Christi und Gottes giebt es nur so weit, als die Kirche reicht. Die ganze sittliche Sphäre ist „Welt" und profan. So stellt sich als die Aufgabe des Christenthums nicht etwa, das natürlich sittliche Leben zu erneuern und zu vollenden, denn dafür erscheint es als schlechthin nicht empfänglich (Pessimismus), sondern es aufzuheben, zu vernichten. Die praktische Forderung ist also an den Christen, der Welt, d. h. dem sittlichen Leben zu entsagen, sie an seiner Person abzuthun, sich aus ihr zurückzuziehen. Von Allen, welche wirkliche Christen sein wollen, muss deshalb diese Absagung unerbittlich gefordert werden. Namentlich muss Allen, welche bestimmt sind, ausdrückliche Organe der Kirche zu sein, also allen Clerikern, dies geboten werden (Cölibat). Nur die Cleriker und Mönche bilden die eigentliche Kirche als die vollkommenen Christen, alle Uebrigen gehören der Kirche nur passive an. Was so als christliche Vollkommenheit erscheint, ist nicht allgemein durchführbar. Die Kirche kann das natürlich menschliche Leben nicht sittlich heiligen, aber es auch nicht vernichten. Mit diesem würde sie zugleich sich selbst vernichten, denn es ist ihre Unterlage. Die natürliche Sinnlichkeit ist als ein Unüberwindliches zu respectiren. Aber die Kirche ist im Besitz einer magisch-übernatürlichen Macht, vermöge der

sie dasselbe sich mancipiren kann. So stellt sich ihre Aufgabe dahin, es, ohne dass es an sich seine Qualität verändert, schlechthin unter die Potenz der Kirche und damit des Christenthums zu bringen, ihm seine Selbständigkeit gegenüber von der Kirche abzutödten und es dafür in die Kirche hineinzuverpflanzen und dadurch von ihr abhängig zu machen, durch sie zu bedingen. Es muss in die Form des Cultus gebracht und hierdurch in rein übernatürlicher, d. h. magischer Weise sanctificirt werden. Es muss überzogen werden mit einem Netz von Sacramenten, alles menschliche Thun und Lassen an die Kirche und mithin an Cultus und Tempel gebunden werden. Kirche, Cultus und Tempel müssen überallhin hinausgetragen werden in's weltliche Leben. Das kann nur auf eine bloss äussere Weise geschehen, durch Auftragung der cultischen Formen auf die natürlich sittlichen Lebensverhältnisse, d. h. nur in bildlicher Weise. Gleichwohl geschehe es auf wirksame Weise. Da nämlich die Wirkungen Christi auf rein übernatürliche Weise vorgestellt werden, so bedarf es einer sittlichen Vermittlung nicht, und die Kirche ist im unmittelbaren Besitz der übernatürlichen Heiligungskräfte Christi und der Macht, sie in Wirkung zu setzen. Jene sinnbildlichen Handlungen bewirken ohne sittliche Vermittlung, was sie abbilden, ex opere operato. So wird die Kirche das natürlich sittliche Leben durch die Sacramente magisch heiligen, ohne an der wirklichen Beschaffenheit desselben Etwas ändern zu können oder zu wollen, die sündenvergebende und heiligende Gnade Christi durch ihre sacramentalen Acte auf die profane Welt appliciren und so diese realiter heiligen. Nur der Clerus kann natürlich diese Action der Kirche vollziehen, nur die active Kirche, und dies ist ja wesentlich der Beruf des Clerus, das profane Volk der Laien levitisch zu heiligen durch seine Weihungen, dadurch, dass er ihnen die kirchliche Signatur auf theurgische Weise aufdrückt. Die Laien brauchen sich dabei also nicht selbst mitthätig zu verhalten, sind lediglich passiv. Sie dürfen sich nur nicht ausdrücklich der kirchlichen Einwirkung widersetzen

(obicem opponere). So wird die Kirche durch ihr clericales Priesterthum fortwährend theurgisch die Sünde der Welt versühnen, welcher sie nicht thatsächlich beikommen zu können das Bewusstsein hat. Ihr eigentliches Leben lebt der Clerus, aber für die Laien mit. Der Clerus thut alles Kirchliche, d. h. Christliche für die Laien auch, diese haben es nur vertrauensvoll geschehen zu lassen und höchstens müssig mit anzusehen. So erscheint der Clerus als Mittler zwischen Christo und den an sich weltlichen Laien, diese können nur durch ihn der Erlösung theilhaftig werden, sind also in völliger Abhängigkeit von ihm. Der Clerus wird zu einem Priesterthum, ohne dessen Vermittlung es für die Laien einen Christus gar nicht giebt.

Ungeachtet jener Weihe behält das natürliche Leben seine Entfremdung von Gott, aber die Kirche muss ihren Angehörigen unbedingt zumuthen, dass sie von dieser Thatsache grundsätzlich abstrahiren und das von ihr auf bloss äusserliche Weise Geheiligte als wirklich Heiliges annehmen. Daher kann auf diesem Standpunkt die Tendenz auf eine naiv phantastische Idealisirung des natürlich menschlichen Lebens nicht ausbleiben. Damit kommt aber in diese christliche Frömmigkeit eine principielle innere Unwahrheit, eine sie tief vergiftende Lüge. Wenn so das natürliche Leben sammt aller Sündigkeit als nicht abzuändernd gefasst wird, und gemeint wird, dass die Sündigkeit durch jene äussere Signatur der Kirche in Gottes Augen zugedeckt sei, so muss das kirchliche Christenthum offenbar von dem Grade der Sündigkeit und des Verderbens des natürlich menschlichen Lebens sich eine sehr mässige Vorstellung machen und den natürlichen Zustand des Menschen für einen immerhin leidlichen halten, denn im andern Fall könnte es sich nicht beruhigen mit der Ansicht von der reellen Unheilbarkeit seiner Krankheit. Sofern es das gegenwärtige sündige Verderben aus einem Sündenfall ableitet, muss es in diesem nicht mehr verloren gegangen glauben, als was die Kirche durch rein übernatürliche Einwirkung dem Menschen magisch mittheilt. Das kirchlich gefasste Christen-

thum muss entschieden eine pelagianisirende Richtung nehmen. In dieser letzteren wird es dadurch bestärkt, dass es vermöge seines einseitigen Supranaturalismus, dem zufolge ihm das Christwerden und -sein kein sittlicher innerer Vorgang ist, vom Menschen eine bloss äussere, passive Verhaltungsweise fordern, wozu ihm das natürliche Vermögen nicht abgesprochen werden kann. Der relative Indifferentismus in sittlicher Beziehung, der vom reinen Supranaturalismus unzertrennlich ist als Ursache und Folge, ist schon an sich pelagianisch. So muss der einseitige Supranaturalismus eine Neigung zum Rationalismus haben. Dieser ist dasselbe auf theoretischer Seite, wie der Pelagianismus auf praktischer. So viel man in Bezug auf das Thelematische dem menschlichen Leben zugesteht, muss man ihm auch in Bezug auf das Theoretische zugestehen.

Auch über das Verhältniss der Kirche zum Staat ergiebt sich hieraus: bei der Vorstellung vom natürlich menschlichen Leben als einem profanen und unchristlichen, das nur durch die kirchliche Magie die Dignität und die Geltung eines christlichen erhalte, kann die Kirche demselben, d. h. dem Staat, sich gegenüber gar keine Rechte und Ansprüche einräumen, muss fordern, dass er sich unbedingt ihr unterordne, der rein göttlichen Ordnung. Die Kirche muss allen Staaten der Erde eine solche Unterthänigkeit zumuthen und alles daran setzen, sie zu erzwingen. Die Staaten sind nur in dieser unbedingten Abhängigkeit geheiligt. Will die Kirche diese Prätension durchsetzen, so muss sie ein kräftiges Organ haben, um ihre geistliche Gewalt wirksam zum Ziel zu führen. Auch hier ergiebt sich nothwendig das Papstthum.

Die Nothwendigkeit aller dieser Consequenzen lässt sich nicht verkennen, aber auch nicht, dass dies Christenthum ein Zerrbild des wirklichen Christenthums ist. Dies sind aber die charakteristischen Züge des Katholicismus. Gleichwohl ist es nicht der ursprüngliche Katholicismus. Dieser enthielt nur die lebenskräftigen Keime. Die Consequenz bethätigte sich nur sehr

langsam unter vielen Schwankungen. Nämlich das, was in jene Form der Kirchlichkeit gefasst wurde, war ja wirklich das echte Christenthum selbst. Dieses ist aber seinem Wesen nach gerade die schlechthin sittliche Religion, und materialiter trat es schon von vornherein als diese auf, nur nicht auch formaliter. Es stellte schon von vorn herein den Gläubigen die sittliche Forderung, aber nicht unter der Form sittlicher, sondern ausschliessend in der Form religiöser Forderung, also nicht in der Form von Forderungen, welche im eigenen Wesen des Menschen gegründet, sondern im Willen Gottes gegründet sind. Der concrete Gehalt, der unter den Begriff der Kirche gestellt ward, leistete deshalb einen ausdrücklichen Widerstand gegen die Folgerungen, auf welche jener Begriff der Kirche hindrängte. Diesem Widerstand konnte theilweiser Erfolg nicht fehlen, um so mehr, da der alten Kirche der Begriff der Kirche nicht deutlich war, sondern nur instinctiv, aber desto sicherer wirkte. Durch die alte, zumal älteste Kirche gehen zwei Strömungen, die einander entgegengesetzt sind und folglich einander beschränken, die eine von der Idee der Kirche, die andere vom Christenthum selbst aus, von dem wirklichen Geist des Christenthums, also von dem Geist, der thatsächlich durch Christum in den Gläubigen und in der Kirche wirksam war. Die erstere Strömung gewinnt aber immer mehr die Oberhand. Das thatsächlich vorhandene Christenthum litt durch die ihm widernatürliche Form immer mehr Noth und musste also immer mehr deteriorirt werden. Dies konnte freilich nur für eine Zeit lang geschehen, sonst wäre die alte Kirche nicht die Trägerin des Christenthums gewesen. Insoweit ist es also allerdings eine Selbsttäuschung von der römischen Kirche, wenn sie meint, sie finde sich allein in Identität mit der alten Kirche. Davon abgesehen aber hat sie ganz Recht, wenn sie sich als die Fortsetzung der alten Kirche betrachtet und diesen Charakter für sich allein beansprucht. Gleichwohl begründet jenes Moment immerhin einen bedeutungsvollen Unterschied zwischen der alten und der jetzigen römisch-katholischen Kirche. Bis zur Refor-

mation hin folgte der alte Katholicismus unbefangen seinem inneren Triebe. Ein wirklich klarer Protest, welcher ihm den wesentlichen Widerspruch zwischen seiner Art und dem Geist des ursprünglichen Christenthums bezeugt hätte, war ihm bis dahin noch nicht entgegengetreten. Der jetzige römische Katholicismus, der tridentinische, behauptet den bisherigen Charakter des Katholicismus, auch nachdem die geschichtliche Entwicklung des Christenthums jenen Widerspruch zu Tage gebracht, also gegen das offene Zeugniss der Geschichte, mit zäher Hartnäckigkeit; er hat ihn sanctionirt und ein für allemal festgestellt durch eine Contrareformation, durch welche er sich die Rückkehr zum ursprünglichen Christenthum für immer abgeschnitten hat. Das falsche Christenthum des Katholicismus wurde also seit der Zeit der Reformation ein wirkliches Gegenchristenthum, die Unwahrheit zur Lüge.

Dass das Christenthum von vorn herein unter der kirchlichen Form aufgefasst wurde, ist Thatsache. Aber dies war auch geschichtlich nothwendig. Nachdem der Erlöser in die Weltgeschichte eingetreten und ein Häuflein Gläubiger sich gesammelt, also ein Christenthum und eine Christenheit in der Welt war, mussten sich sofort folgende Fragen stellen: welche Stellung hat der an Jesum als an Christus Gläubige als solcher in der Welt einzunehmen? Er hat sein Leben den Zwecken seines Herrn zu Diensten zu stellen. Welche Aufgabe hat er sich aus diesem Gesichtspunkt in der Welt zu stellen? Ferner: Die Christen sind unter einander durch einen in ihrem gemeinsamen Glauben begründeten Zug der Liebe zu einander verbunden und damit unmittelbar darauf gewiesen, zu einer Gemeinschaft zusammenzutreten. Ein Zusammenwirken der Christen für den ihnen gemeinsam vom Herrn aus gesetzten Zweck ist gar nicht möglich ohne eine solche Gemeinschaft unter ihnen, und zwar ohne eine wirkliche, d. h. geordnete und organisirte Gemeinschaft. Welche Form hat nun aber diese zu erhalten, damit sie jenem Zweck und ihrer eigenen Natur entspreche? Nach welchem Plan soll die christliche Gemeinschaft und ihr Leben geordnet sein?

Diese Fragen stellten sich den ersten Gläubigen von vorn herein nicht. Einmal fanden sie sich schon von Haus aus in einer Gemeinschaft, von der sie auch gar nicht bezweifelten, dass sie die wesentlich für die Gläubigen von Gott bestimmte sei, in der alttestamentlichen Theokratie. Für's andere empfanden sie das Bedürfniss eines festen christlichen Gemeinwesens noch nicht lebhaft, weil sie ja überhaupt an ein geschichtliches Fortbestehen der Christenheit und eine geschichtliche Entwicklung der Menschheit durch das Christenthum nicht dachten, sondern nur den unmittelbar bevorstehenden Abschluss aller menschlichen Geschichte erwarteten durch die in nächster Zukunft eintretende Wiederkunft des Herrn. Der Herr selbst hatte sich in grosser Weisheit über jene Fragen nicht ausgesprochen, nur so viel hatte er als selbstverständliche Voraussetzung angedeutet, dass seine Gläubigen eine geordnete Gemeinschaft, eine *Volksgemeinde* bilden würden, eine ἐκκλησία (wie קָהָל). Ueber die *Form* dieses Gemeindewesens hatte er nie einen Wink fallen lassen. Auf die Dauer konnte es so nicht bleiben. Die erste Veranlassung, jene Frage aufzuwerfen, ergab sich für Paulus. Ihm war die Einsicht in das eigenthümlich Neue des Evangeliums im Unterschied von der gesetzlichen Ordnung im alten Bund klar aufgegangen. Damit löste sich für ihn das Christenthum ab von der alttestamentlichen Theokratie. Er wies dem Christenthum eine gesonderte Stellung an. Damit entstand aber die Frage, wo denn nun die Christen bleiben sollten in der Welt. Er beantwortete sie sich durch Aufstellung der Idee der ἐκκλησία in dem christlich technischen Sinn des Worts, durch die Aufstellung der Idee der christlichen Gemeinschaft als einer *rein religiösen*, auf der Basis der Einheit aller Christen im Glauben und in der Liebe und der unter sie vertheilten mannigfachen Charismen. Eine andere Antwort liess sich auch gar nicht finden. An eine *religiös-sittliche*, d. h. *staatliche* Gemeinschaft konnte man nicht denken. Denn man kannte das Christenthum vorerst nur *als Religion* und wusste noch nichts von der Dignität des Sittlichen als solchen, also

auch nicht der religiös-sittlichen Gemeinschaft, des Staats, und von dem Verhältniss des Christenthums zu ihm, wie auch der damalige Staat unfähig war, den Träger des Christenthums abzugeben. Und die Christen konnten ihre Gemeinschaft nicht innerhalb des Staats anbauen, da dieser sie damals ausstiess. Ungeachtet aber Paulus die Idee einer Kirche bestimmt erfasst, erscheint ihm die Ausführung derselben nicht dringend, insofern auch er der nahen Parusie entgegensah. Anders wurde es mit dem Jahre 70. Von jetzt an lernte man in den Weissagungen des Erlösers unterscheiden zwischen einer doppelten Parusie desselben und zog die Erwartung derselben in weitere Entfernung hinaus. Mit dem Fall Jerusalems war den Christen der Boden der alttestamentlichen Gemeinschaft unter den Füssen zusammengebrochen. Sie mussten in jedem Fall wenigstens für die nächste Zukunft Anstalten treffen. So nahm man die paulinische Idee der Kirche auf und machte sie praktisch. Es blieb keine Wahl aus den obigen, durch die grundsätzliche Feindschaft des Staats noch verstärkten Gründen. Bis dahin war aus dem Christenthum durchaus noch nicht ein Religionssystem gemacht worden, es war ursprünglich Glaube an Jesum als den Messias, und zwar als den Erlöser von Sünde und Tod, aber durchaus nicht ein Inbegriff von religiösen Lehrsätzen. Wenn man von Paulus absieht, war das Christenthum noch nicht Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens gewesen. Aber in demselben Mass, als sich der Glaube an Christum weiter verbreitete, besonders auch unter den wissenschaftlich Gebildeten, musste sich das wissenschaftliche Denken auf ihn richten. Man musste versuchen, von diesem Glauben aus eine Weltanschauung zu construiren. Diese Versuche fielen sehr verschieden aus. Zum grossen Theil waren sie nur Versuche, das Christenthum in fremdartige Weltanschauungen hineinzuconstruiren (Gnosticismus). So drohte eine tiefgehende Verfälschung der christlichen Lehre und somit eine Corruption des Christenthums selbst. Dagegen musste eiligst ein Heilmittel gesucht werden. Dies konnte nur bestehen in einem organischen Verband, der die Christen zu-

sammenfasste und unter einheitliche Leitung stellte. So wurde wirksame Bewachung der Lehre möglich. Das Mittel war die Verknüpfung der einzelnen Christengemeinden zum organischen Ganzen eines rein religiösen Gemeinwesens, zu einer Kirche, die Errichtung der katholischen Kirche, der allgemeinen Kirche. Die Gründung einer solchen allgemeinen Kirche liess sich nicht anders in's Werk setzen, als mittelst der Anordnung eines Kirchenamts, eines kirchenregimentlichen Amts, das in sich selbst wesentlich einheitlich war, aber von einer Vielheit von Trägern desselben in solidum verwaltet wurde und so über die Christenheit sich verbreitete. Dies war der (eigentliche) Episkopat, und erst mit seiner Einrichtung war die Kirche gestiftet. Nach dieser ursprünglichen Idee ist der Episkopat eine auf einer überaus klaren und lebendigen Idee der Kirche beruhende Institution. So ist die katholische Kirche, wenn auch Corruption des Christenthums, in ihrer Entstehung und ersten Entwicklung eine bewunderungswürdige Erscheinung.

In Folge dieser Entstehungsverhältnisse musste ihre Thätigkeit besonders darauf gerichtet sein, das apostolische Christenthum zu conserviren, und zwar durch die sorgfältige Constatirung, Fixirung, Sanction und Ueberwachung der ursprünglichen apostolischen Tradition. Vor allem musste diese Sorge sich richten auf die christliche Lehre. Diese war ja durch die Zeitverhältnisse am unmittelbarsten gefährdet und für die Erhaltung des Christenthums in seiner Reinheit das Wichtigste. Sie war das einzige Feld, auf welchem die damaligen Verhältnisse der Christenheit freie Bewegung liessen. Das älteste Erzeugniss ihrer Arbeit ist im apostolischen Symbolum auf uns gekommen. In diesem liegt uns noch die reine Ueberlieferung des ursprünglich christlichen Gemeinglaubens, auch in seiner ursprünglichen, noch durch keine spätere dogmatische Bearbeitung hindurchgegangenen Form vor, in rein historischer Gestalt. Das Symbol ist entstanden aus den uralten Formeln für das Glaubensbekenntniss, das man von den Täuflingen ablegen liess, die urchristliche

Auslegung der Taufformel, also Ausdruck des Gemeinglaubens der Kirche seit den Tagen der Apostel. Bei seiner allmählichen Ausbildung ist ein antithetischer Zweck gegen Häresie im Spiel gewesen, aber nur untergeordnet und nicht in jedem einzelnen Gliede. Als völlig undogmatisches, rein historisches Bekenntniss des christlichen Glaubens und als das einzige allen christlichen Kirchen gemeinsames ist es ein Kleinod von unvergänglichem Werth und Antiquirung von ihm nicht zu erwarten. — In der Richtung auf die Fixirung der kirchlichen Lehre geht die Thätigkeit der katholischen Kirche geraume Zeit lang noch weiter fort. Die Art des Verfahrens musste sich aber modificiren. Von vorn herein handelte es sich nur um Wahrung des Apostolischen und Fernhaltung alles Fremdartigen. Hierauf allein war es auch bei Feststellung des symbolum apostolicum abgesehen. Hierbei konnte die Kirche nicht stehen bleiben. Bald traten auf diesem Grunde in ihrem eigenen Schooss abweichende Auffassungen desselben im Einzelnen auf. Die Schlichtung dieser inneren Lehrdifferenzen war dringendes Bedürfniss für den Fortbestand dieser Kirche. Diese konnten nicht mehr auf dem Wege des blossen Zurückgehens auf die Ueberlieferung geschlichtet werden, sondern nur mit Hilfe eines wissenschaftlichen Verfahrens, also eines theologischen Verfahrens. Es entstand das Bedürfniss einer Theologie. Als Aufgabe derselben stellte sich, die kirchliche Lehre zu begriffsmässigen Lehrsätzen fortzubilden und sie so zu qualificiren dazu, als Dogma festgestellt zu werden, also die Aufgabe, zu dogmatisiren, die als Gegenstand des Glaubens überlieferten Thatsachen der göttlichen Heilsoffenbarung in begriffsmässige Lehrsätze zu übersetzen. Welchen Charakter diese Thätigkeit annehmen werde, lässt sich erkennen aus der Natur des Standpunktes, den die Kirche einnahm. Dies war der kirchliche, der ausschliesslich religiöse, also einseitig supranaturale. Von hier aus kann die Kirche ihre Aufgabe nicht mit den Mitteln derjenigen Wissenschaft lösen wollen, die in ihrem geschichtlichen Kreise sonst allgemein gilt; nicht mit den Mitteln der weltlichen

Wissenschaft, besonders der Philosophie, sondern nur mit ganz aparten, rein religiösen Mitteln, welche ausschliessend der Kirche zu Gebote stehen, d. h. allein mit Hilfe einerseits der Tradition, andererseits der Inspiration. Diese wird sich also nothwendig als eine aparte Wissenschaft constituiren, als die geistliche Wissenschaft. Wie sie so ihrem Princip nach eine rein supranaturale ist, muss auch ihre Tendenz die rein supranaturale sein, d. h. die suprarationale. Indem sie den Inhalt der Heilsoffenbarung in die äussere Form des Gedankens bringt, wird sie kein Interesse haben, die Denkbarkeit und innere Evidenz, die Rationalität dieser Sätze aufzuweisen; vermöge ihres einseitigen Supranaturalismus wird ihre Voraussetzung vielmehr sein müssen, dass ihre Sätze Undenkbares werden aussprechen müssen, d. h. nicht relativ Undenkbares, Gedanken, die auf einem niedrigeren Standpunkt nicht vollzogen werden können, sondern ein absolut Undenkbares, logisch Widersprechendes. In dem logisch Undenkbaren der Sätze wird sie ihre Befriedigung finden. Als den eigenthümlichen Charakter des kirchlichen Lehrsystems erkennen wir also den ausgesprochenen Supra- und Antirationalismus. Dass dieser Charakter mit dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums im Widerspruch stehe, leuchtet für uns ein. Es wurde auch ein Organ erfordert, durch welches die Kirche die Decisionen, welche sie mittelst ihrer Theologie treffen konnte, traf und aussprach, und zwar unter ihrer eigenen Autorität. Diese Function konnte nur vollzogen werden von dem Kirchenamt, welches die Kirche repräsentirte und eigentlich auch allein bildete, näher vom Episkopat. Dies wurde seinem Begriff zufolge von der Gesammtheit aller Einzelnen in solidum verwaltet; so konnte jene Function nur von dem versammelten Colleg der Bischöfe versehen werden. Dies war das Institut der Kirchenversammlungen, Synoden, Concilien der Bischöfe. Wenn dies mit der unbedingten Autorität der Kirche einschreiten wollte, so

musste es die Kirche in ihrer Gesammtheit repräsentiren, den Gesammtepiskopat — ökumenisches Concil.

Der Gegenstand, der in der katholischen Kirche die denkenden Geister zunächst auf sich ziehen musste, war Christus selbst. Bei den Versuchen, begriffsmässige Erkenntniss von ihm zu bewirken, mussten die Resultate derjenigen, welche sich darauf einliessen, weit auseinander gehen, besonders ehe eine bestimmte, allgemein wegsame Bahn gebrochen war. In Christo selbst war es zunächst seine Gottheit, worauf das Denken sich richtete, das schlechthin Supranaturale an ihm, das Verhältniss zum Vater. Diese Untersuchung ging gemäss dem einseitigen Supranaturalismus nicht darauf, durch Untersuchung des Begriffs Gottes ein Moment aufzusuchen, vermöge dessen sich eine reelle Theilnahme Christi an der Gottheit begreifen liess, sondern darauf, in völlig unvermittelter Weise die Behauptung der reellen Gottheit Christi in ihrem Widerspruch mit der des Monotheismus aufzustellen. Gar nicht auf die Lösung des Problems ging die Tendenz, vielmehr auf die Forderung der Anerkennung eines als unlösbar bezeichneten Widerspruchs als Wahrheit. Gerade in solcher Formulirung des Verhältnisses Christi als des Sohnes Gottes zu seinem Vater, in der die schlechthin gleiche und volle Gottheit mit der persönlichen Verschiedenheit beider zusammengedacht werden sollte ungeachtet des Widerspruchs, konnte der einseitige Supranaturalismus seine Befriedigung finden. Eine derartige Formel war das Resultat, bei welchem die junge katholische Theologie anlangte, wie es 325 zu Nicäa feierlich sanctionirt ward durch das erste eigentliche von der Kirche selbst aufgestellte Symbol, das Nicänische. Dies folgt dem allgemeinen Gange des apostolischen, ohne alles einzelne Detail desselben in sich aufzunehmen, und behauptet die volle Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater unter Rückweisung jeder Vorstellung des Sohnes als geschaffenen. Diese Formel rief lange und heftige Streitigkeiten hervor, unter welchen der Kirche die Schwierigkeiten in der Lehre vom heiligen Geist zum Bewusstsein kamen. Die Entscheidung der Kirche konnte hier nur in

bestimmtem Parallelismus mit der Lehre vom Sohn ausfallen. Auf dem zweiten ökumenischen Concil 381 wurde das constantinopolitanische oder nicäno-constantinopolitanische Symbol aufgestellt, nur Wiederholung und Ueberarbeitung des nicänischen. Mit dem Nicänum und Nicäno-Constantinopolitanum ist lange Zeit das Symbolum Quicunque oder Athanasianum zusammengestellt worden. Es wurde dem Athanasius zugeschrieben, doch sind jetzt die sachkundigsten Beurtheiler beider Confessionen einverstanden, dass diese Annahme ganz unrichtig ist; die Meisten verlegen es mit Recht in's fünfte Jahrhundert. Die Reformatoren stellten es sehr hoch und die Protestanten nahmen es in voller Geltung unter die Symbole auf. Doch hat es am wenigsten Anspruch hierauf; es fehlt alle förmliche Adoption der Kirche. Im Inhalt zeichnet es sich zum Nachtheil aus durch die ausschliessende Unduldsamkeit gegen jede Abweichung der Lehre.

Nachdem das Interesse für die Sicherung der wahren Gottheit Christi befriedigt war, wandte man sich der andern Seite zu, dem Verhältniss zwischen der Gottheit und der Menschheit in ihm, der Einheit beider. Auch bei der Behandlung dieses Punktes war aber die Richtung bestimmt durch den einseitigen Supranaturalismus. Man widersetzte sich jedem Gedanken an eine Vermittlung, d. h. eine sittliche Vermittlung beider in Christo. Das Interesse, die Denkbarkeit einer wirklichen Einheit beider in Christo zum Bewusstsein zu bringen, kannte die alte Kirche nicht. Man war weit entfernt davon, von dem Begriff des Menschen auszugehen und in diesem einen Anknüpfungspunkt für ein wirkliches Ineinandersein und mit einander Eins werden zu suchen. Diese Theologie drang lediglich auf die pure Behauptung der durch einen Act der absoluten göttlichen Macht unmittelbar gesetzten Einheit beider. In diesem Sinn bildet sich das Dogma von der Person Christi als des Gottmenschen. Das Concil zu Ephesus 431 traf die Einleitungen; ein eigentliches Symbol hat es nicht aufgestellt. Zum Abschluss brachte es die Synode zu Chalcedon 451. Diese Lehrbestimmungen wurden ver-

vollständigt durch das Concil zu Constantinopel 680 aus Veranlassung der monotheletischen Streitigkeiten. Es bestätigte die Lehrbestimmungen der früheren ökumenischen Synoden und stellte dem neuen Irrthum einen neuen ὅρος gegenüber als Declaration des chalcedonensischen Symbols in Betreff der Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi. In Christo seien, wie zwei Naturen, so auch zwei Willen und Energieen, die aber nicht einander widerstreiten, sondern zusammenwirken zum Erlösungswerk, indem der menschliche Wille sich dem göttlichen unterordnet. Damit war diese Lehre in der alten Kirche abgeschlossen.

Im Abendland wendete sich das Interesse der Frage nach dem inneren Wesen der durch Christum gebrachten Erlösung zu, besonders der Frage nach dem Verhältniss der Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade Christi zu der eigenen Wirksamkeit des Menschen im Werk der Aneignung der Erlösung. Diese Frage ward aus dem eigenthümlichsten Geist des Christenthums und von demjenigen Kirchenlehrer behandelt, der tiefer als ein anderer in seiner Zeit von dem christlichen Geist durchdrungen und mit besonderer Energie des Verstandes und Willens begabt war, von Augustin. Er behandelte diese Frage im Geist des Christenthums, nicht der Kirche, und er hat eine Zeit lang der Theologie eine entsprechende Richtung gegeben, aber nicht nachhaltig. In seiner eigenen Arbeit trat ihm die kirchliche Richtung entgegen, und diese liess eine durchgreifende Entscheidung im Sinne Augustin's nicht zu Stande kommen, überhaupt nicht ein so allgemeines und ernstes Interesse an der Frage, als zu einer officiellen kirchlichen Entscheidung erforderlich gewesen wäre. Die abendländische Kirche sprach sich durch mehrere Stimmführer und Particularsynoden in diesem Sinne aus, aber ohne nachhaltige Wirkung, da die kirchliche Tendenz nach der entgegengesetzten Seite drängte. Die ganze Praxis der Kirche nahm immer mehr pelagianisirende Richtung, trotz der Verwerfung des Pelagius.

Diese anthropologisch-soteriologischen Fragen waren schon damals der Kirche im Ganzen gleichgiltig. Ihr

Interesse hatte, besonders im Occident, der allein in Betracht kommt, jetzt eine ganz andere Richtung. Schon seit dem vierten Jahrhundert war der Kirche eine neue Aufgabe entstanden, die das eigentlich theologische Interesse allmählich gegen ein praktisches zurücktreten liess. Während der drei ersten Jahrhunderte war die Stellung der Kirche in der Welt eine sehr einfache gewesen. Der Staat als heidnischer stiess sie ab, wie sie den Staat. Sie hatte sich ihm gegenüber in der Defensive zu halten. Diese Stellung entsprach dem Begriff der Kirche, dem zufolge sie mit dem Staat nichts zu theilen hatte, und zugleich gab sie der Kirche volle Beschäftigung, die ihre Kraft nicht erschlaffen liess. Seit Constantin stellte sich der Staat freundlich zur Kirche und nahm das christliche Bekenntniss an. In welches Verhältniss sollte sich jetzt die Kirche zum Staat setzen? Sollte sie ihn, wie bisher, abstossen? Andererseits, wie konnte sie als Kirche zu ihm eine positive Stellung einnehmen, da sie in ihm, auch nachdem er das Christenthum angenommen, doch an sich ein profanes Gebiet sehen musste ihrem Begriff als Kirche zufolge? Sie konnte den Staat nur unter einer Bedingung als christlich anerkennen: dass er sich ihr dienstbar mache. Diese Stellung einzunehmen, wurde sie auch bald durch den unmittelbaren Drang der Verhältnisse genöthigt. In dem Bund, welchen der Staat mit ihr geschlossen, fühlte sie sich sehr bald durch das äussere Uebergewicht desselben vielfach in ihrer Freiheit beeinträchtigt, ja zum Theil in ihren innersten, heiligsten Interessen gekränkt. Die Kirche fühlte sich bald in eine sie entwürdigende Abhängigkeit vom Staat gedrängt, sie musste ihre Freiheit vertheidigen und aus seiner Gewalt sich loszuwinden suchen. Dies konnte nur geschehen, wenn sie ihn selbst in ihre Gewalt brachte. In Kurzem steckte die Kirche, besonders die abendländische, sich die Herrschaft über den Staat als das Ziel aller ihrer Bestrebungen vor, anfangs aus Noth, dann principiell, aus dem Bewusstsein von ihrem eigenen Begriff heraus. Dies überwog alle andern Interessen, ob die Kirche ihren Begriff **praktisch** durchsetzen könne

oder nicht. Besonders die rein theoretischen, eigentlich theologischen Interessen traten zurück. Sie bedurfte der vollkommenen Concentration ihrer Energie in einem Punkte. Die Bedeutung des centri unitatis, das im Begriff der Kirche selbst liegt, stellte sich jetzt in ganzer Grösse dar. Sollte dies centrum unitatis eine Macht dem Staat gegenüber sein, so musste ihm unbeschränkte Machtvollkommenheit dem Staat gegenüber, also auch in der Kirche selbst zukommen. Der kirchliche Primat des römischen Bischofs musste zum Papstthum gesteigert werden. Dieses stand im Widerspruch mit dem ursprünglichen Begriff des Episkopats, auf dem die Kirche gegründet worden war. Die Machtvollkommenheit, welche der Gesammtheit der Bischöfe in solidum gehörte, wurde auf den Primas persönlich übertragen, und dadurch wurden die übrigen Bischöfe factisch degradirt. So fiel mit dem Papstthum die katholische Kirche von dem Begriff ab, auf den sie gegründet war. Allein es war dies geschichtlich nothwendig, die Bedingung ihrer Selbsterhaltung. Es war auch durch eine praktische Convenienz geboten. Nachdem die Kirche äusserlich so angewachsen war und so verschiedene Nationen in sich schloss, so war eine derartige Einrichtung unerlässliche Bedingung eines einheitlichen Kirchenregiments. Es bildete sich im Kampf gegen den Staat ein eigentlicher Kirchenstaat. Ein solcher Kirchenkörper lässt sich nur absolutistisch regieren. Hieraus erklärt sich der Gegensatz des Episkopal- und Curialsystems innerhalb der katholischen Kirche. Ersteres entspricht allein dem Begriff der katholischen Kirche, aber es kann sich nie durchsetzen, weil es durchaus unpraktisch ist bei der factischen Lage der Kirche.

Während dessen entwickelten sich im inneren Leben der Kirche immer folgerichtiger und allseitiger die Consequenzen, die in der Natur der kirchlichen Entwicklung des Christenthums liegen, namentlich die gesetzliche Art, der Pelagianismus, die magisch-theurgische Ansicht von der Aneignung der Erlösung, wie im Zusammenhang mit ihr die Vervielfältigung der Sacramente und das opus operatum.

Das Christenthum nahm in der Kirche immer vollständiger die Gestalt an, welche wir a priori hergeleitet haben aus dem Begriff des kirchlichen Christenthums. Da trat es nun aber auch zu Tage, dass jener Standpunkt selbst, von welchem die ganze bisherige Entwicklung des Christenthums ausgeflossen war, mit dem Wesen des Christenthums in innerem Widerspruch stehe, und so musste es zu einem kühnen Bruch mit der ganzen bisherigen geschichtlichen Entwicklung des Christenthums und ihrem Princip kommen, zu einer Reformation. Diese Thatsache der Reformation stellte der bisherigen Kirche die Frage, ob sie auch hinfort noch auf sich selbst beharren wolle, d. h. im bewussten Widerspruch mit dem Christenthum selbst. Als nun angesichts dieser Frage die alte Kirche in ihren leitenden Organen sich bejahend entschied, als sie bewusst als Christenthum gut hiess, was von der Geschichte als Afterchristenthum enthüllt war, da erst war der jetzige, der eigentliche, der römische Katholicismus geboren. Dass die regierenden Organe der Kirche eine solche Entscheidung treffen konnten, ohne doch damit einen grundsätzlichen Abfall vom Christenthum zu begehen, hat seinen Grund darin, dass die neue Auffassung des Christenthums, welche in der Kirche hervorbrach, von vorn herein, ja eigentlich noch bis auf die Gegenwart, über ihre eigene Meinung und Tendenz bei sich selbst noch nicht im Klaren war und deshalb der alten, in sich selbst sehr klaren Idee des katholischen Christenthums nur eine sehr unklare protestantische Idee des Christenthums gegenüberstellen konnte. Wenn nun die alte katholische Kirche gegenüber von der Reformation sich dafür entschied, sich selbst festzuhalten, so stellte sich ihr damit sofort als die nächste und unumgängliche Aufgabe die Aufgabe, sich ihre eigene Idee von sich selbst für ihr Bewusstsein auch verstandesmässig zu voller Klarheit und Deutlichkeit zu bringen in ihrem charakteristischen Gegensatz gegen die neue reformatorische Idee vom Christenthum, in dem so neu gewonnenen hellen Licht dieser ihrer eigenen Idee und an dem Richtmass derselben ihren gesammten geschichtlich überkommenen

Bestand genau durchzuprüfen, um alles dasjenige von sich abzuthun, was etwa im Lauf einer so langen Geschichte sich von fremdartigen Elementen nur zufällig angesetzt haben möchte, und endlich nach dieser Selbstbesichtigung und Selbstreinigung ihr aufgeklärtes Bewusstsein über sich selbst doctrinell auszusprechen. Auch schon rein in ihrem Verhältniss zu sich selbst musste es ihr Bedürfniss sein, sich mittelst einer ruhigen Besinnung auf und über sich selbst in gereinigter Gestalt für sich selbst zu fester symbolischer Darstellung zu bringen. Diesem Bedürfniss gab die katholische Kirche Folge auf dem tridentinischen Concil. Auf diesem hat der abendländische Katholicismus sich seine definitive Gestalt gegeben. Und dieser, der tridentinische Katholicismus, ist der jetzige, der römische Katholicismus. Dieser tridentinische Katholicismus steht in unserer Zeit als eine fremdartige Erscheinung, als ein exotisches Gewächs da. Er muss seiner Natur nach die ganze geschichtliche Wendung ignoriren, durch welche das Mittelalter in die moderne Zeit übergegangen ist, und überhaupt die ganze moderne Gestalt des Lebens der Christenheit. Er bleibt naiv — allerdings mit gemachter Naivität — auf dem Standpunkt des Mittelalters stehen, ungeachtet dasselbe längst eine Antiquität geworden. Seine Weltanschauung ist wesentlich die mittelalterliche, so wenig sie auf die Welt, in der er sich bewegt, passt. Daher ist auch das System desselben so voll von leeren Abstractionen, die jeden einfachen Menschenverstand vor den Kopf stossen und mittelst Sophismen in ein vorübergehend illusorisches Licht gestellt werden. Das römisch-katholische System beruht auf einigen wenigen durchgreifenden Prämissen, die alles Einzelne in ihm sicher zusammenschliessen. Diese Grundanschauungen sind dem gebildeten Bewusstsein der Gegenwart vollkommen fremd, so dass dieses von sich selbst aus nicht darauf verfällt, sie zu supponiren. Die katholische Kirche hütet sich, sie selbst an's Licht zu ziehen. Klar und deutlich ausgesprochen würden sie das Bewusstsein der Gegenwart im tiefsten Grund empören (besonders ihre theurgische Magie). Dagegen in dem mystischen Helldunkel wirken sie desto

stärker, je weniger man deutlich weiss, was es ist, das diese Wirkung übt. Beweisen lassen sie sich nicht, sondern nur voraussetzen. Dies stillschweigend zu thun, ist die kluge Praxis der katholischen Kirche. Es gehört also zum Wesen der katholischen Kirche, dass sie sich selber richtet.

II.

Genetischer Begriff des Protestantismus.

Der Katholicismus hat sich in dem entfalteten Bilde als Entartung des Christenthums gezeigt bis zur Unkenntlichkeit. Als eben dieses wies er sich auch geschichtlich aus. Namentlich das fünfzehnte Jahrhundert ist die in dieser Beziehung epochemachende Zeit, besonders dessen zweite Hälfte. Es trat immer klarer in's Bewusstsein, dass die Auffassung des Christenthums, auf der der Katholicismus beruht, eine dem Wesen des Christenthums widersprechende sei, dass es sich nicht bloss um fehlerhafte Anwendungen handle, sondern dass das Princip selbst nichts tauge, da durch blosse Verbesserungen des Bisherigen den Uebelständen nicht abzuhelfen sei, welche die Christenheit drückten, sondern dass nur durch Umänderung des Princips selbst zu helfen sei, durch das völlige Abbrechen der bisherigen Entwicklungsreihe. Wo die neue Entwicklungsreihe anzuknüpfen habe, war nicht zweifelhaft: eben da, wo die falsche begonnen hatte. Also war zurückzugehen auf den Ursprung des Christenthums; der neue Bau war zu schaffen nach Massgabe des urkundlichen Zeugnisses von der ursprünglichen Gestalt des Christenthums, d. h. der heiligen Schrift. Die Incompatibilität des Katholicismus mit dem Christenthum kam von zwei Seiten her zugleich zum Vorschein, die aber nicht rein auseinander fielen: die eine Erfahrung war von mehr objectiver, weltgeschichtlicher Natur, eine Erfahrung auf der Seite des sittlichen Bewusstseins, die andere von mehr individueller, subjectiver Natur, eine Erfahrung auf der Seite des religiösen Bewusstseins. Das weltliche, also das an sich menschliche, das geistige, das sittliche Bewusstsein in der Christenheit zerfiel mit dem gegebenen Christenthum, wie es damals gestaltet war,

d. h. wie es sich im Katholicismus gestaltet hatte. Dieser Zerfall zeigte sich besonders im Zusammenhang mit der humanistischen Bildung des fünfzehnten Jahrhunderts. Von diesem Standpunkte erschien das gegebene Christenthum als crasse Superstition, als unwürdiger Götzendienst. Von hier gingen zwei Richtungen aus: die eine liess das Christenthum völlig fallen in der eigenen Ueberzeugung und fixirte sich als religiöser Unglaube, die andere hatte eine lebendige Ahnung von der an sich bestehenden Sympathie des Christenthums mit dieser humanen Bildung; sie erkannte, dass das gegebene Christenthum nicht das wahre, das echte und eigentliche Christenthum sei, und zwar eben mit Hilfe der Mittel, welche die humanistische Bildung darbot. Zugleich erkannte diese Richtung die Möglichkeit einer Wiederauffindung und Wiederherstellung des ursprünglichen echten Christenthums mittelst des Zurückgehens auf die historische Erkenntnissquelle desselben, auf die heilige Schrift. Dieser Zerfall des sittlichen Bewusstseins mit dem Katholicismus geschah im Bewusstsein, dass dieser reine Supranaturalismus dem Christenthum fremd, dass das Christenthum eine sittliche, d. h. sittlich vermittelte, auf die sittliche Aufgabe gerichtete Religion sei. Die andere Erfahrung war diese: wie die Sittlichkeit, so zerfiel auch die Frömmigkeit mit dem gegebenen Christenthum, es ging ihr der Athem aus im Katholicismus, sie suchte in ihm vergebens die Befriedigung ihres tiefsten Bedürfnisses, des Bedürfnisses des Menschen nach unbedingter Gewissheit von seinem Versöhntsein mit Gott bei lebendigem Bewusstsein der Sünde. Darin findet sich überhaupt ein letzter Ankergrund für ein menschenwürdiges Dasein. Bei der Kirche suchte der nach Gewissheit der Versöhnung sich sehnende Mensch diese Gewissheit vergebens, die er im Mittelalter dort gefunden hatte. In der tiefen Angst wegen seiner Sünden wird er inne, dass die Kirche ihm dafür keine Gewähr leisten kann, wie er im Mittelalter dies annimmt. Er sieht, dass eine fremde Gewährleistung nichts helfe, sondern dass die Gewissheit nur möglich sei als Gottes

Gabe, aber andererseits unter Vermittlung der allereigensten That des Individuums, das ist unter Vermittlung des an das göttliche Erbarmen sich unbedingt hingebenden Vertrauens auf Grund der Versühnung der Sünde der Welt, die durch Christum ein für allemal bewirkt ward. Diese Gewissheit ist also nur durch den Glauben, nämlich durch den Glauben an Christum, den Erlöser von der Sünde, möglich, nur durch ein unbedingtes Vertrauen zu ihm, aber auch schlechthin ausschliessend zu ihm allein, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Wie diese die Grundlage aller christlichen Frömmigkeit, alles neuen Lebens durch Christum überhaupt, die Bedingung und das Princip aller Heiligung ist, das ward klar. In Luther's Seele geschah dieser neue Sonnenaufgang, diese neue Offenbarung. Dies Licht ging, vor Allem Luthern selbst, auf an der heiligen Schrift, besonders an den paulinischen Briefen, und die neue Einsicht bewährte sich ihm wieder bestimmt an der heiligen Schrift. Auch dies neue Christenthum ging also zurück auf die heilige Schrift, wie jenes aus dem Humanismus kommende, und nahm auf ihr seine feste Basis. Hiermit war auch seine Stellung zum Katholicismus ihm auf dieselbe Weise gegeben. Der einseitige Supranaturalismus war gebrochen. Es wurde die unendliche Innerlichkeit der christlichen Frömmigkeit erkannt, die Nothwendigkeit ihrer vollkommenen subjectiven Wahrheit. Damit tritt auch die ungeheure Schwierigkeit derselben an's Licht und das menschliche Unvermögen. Die Begriffe von Sünde und Gnade erhalten ein neues Gewicht, wobei der Katholicismus völlig schal schmecken und als baarer Pelagianismus erscheinen muss.

Diese beiden Standpunkte mussten den Anstoss geben für einen totalen Umschwung der Principien, für eine Reformation. Luther selbst dachte nicht daran, wurde aber bald dazu genöthigt. Beide Interessen gehörten wesentlich zusammen, das sittlich reformatorische Interesse mit seiner Richtung auf die Erneuerung der Gestalt der christlichen Welt zu einer echt christlichen, und das religiös reformatorische Interesse mit seiner Richtung auf die Erneuerung

der wahrhaft christlichen Frömmigkeit im Individuum nach der ursprünglichen Art derselben; ohne die Wiedergeburt der Frömmigkeit aus ihrem tiefsten Grunde konnte jenes sittliche Christenthum keine wahrhaft christliche Sittlichkeit werden, und ohne eine sittliche Richtung des Christenthums konnte die wiedergeborene christliche Frömmigkeit sich nicht wahrhaft geschichtlich bilden, keinen Boden finden, auf dem sie Wurzel schlagen konnte. Von der sittlichen Richtung her in der schweizerischen (Zwingli'schen) Reformation, von der religiösen her in der sächsischen erhob sich gleichzeitig diese Bewegung. An und für sich ist die sittliche reformatorische Richtung die bedeutendere, sie ist die eigentlich weltgeschichtliche in jenem Wendepunkt; daher gehört ihr eigentlich die Zukunft; aber in dem damaligen geschichtlichen Moment musste die religiöse die mächtigere sein. Auf ihrer Seite war die unmittelbar hinreissende Gewalt der Begeisterung, die aus der innersten Tiefe des Gemüthes kommt, während in der Natur jener andern eine gewisse Nüchternheit lag, die langsam, aber sicher wirkt. Die eigentlich zündende musste also die sächsische Reformation sein und die schweizerische von vorn herein mit in ihre Strömung hineinziehen und ihren Stempel ihr aufdrücken, aber eine Rückwirkung musste von ihr auch die sächsische erfahren, und nur in dem Maasse, in welchem dies geschah, konnte ihre Bewegung wahrhaft weltgeschichtliche Resultate haben, und in dem Maasse, in welchem die neue Bewegung in die Geschichte eintrat, musste die schweizerische Richtung allmählich immer mehr vordringen, der sächsischen gegenüber ihrer selbst kräftig bewusst werden, mit ihr um die Herrschaft streiten und ihr dieselbe mehr und mehr aus der Hand nehmen. An sich gehörten beide Richtungen wesentlich zusammen, ihr geschichtliches Ergebniss sollte ein einheitliches sein. So gingen sie auch vom Einverständniss aus, allein für die Fortdauer desselben war Bedingung, dass jede sich selbst richtig verstand und auch die andere verstand. Hieran fehlte es und musste daran fehlen, besonders auf der sächsischen Seite. So kamen

beide Richtungen bald in Conflict, und so ging aus der Reformation nicht eine neue Gemeinschaft hervor, sondern eine Zweiheit von Gemeinschaften, die reformirte und die evangelisch-lutherische.

Welche Form nahmen nun beide Gemeinschaften an? In dem Begriff des neuen Christenthums, welches jetzt hervortrat, lag eine sehr klare Antwort. Besteht das unterscheidende Wesen dieses protestantischen Christenthums darin, dass es das sittlich-religiöse ist im Unterschied von dem rein religiösen, so folgt daraus, dass die ihm auf eigenthümliche Weise entsprechende Gemeinschaftsform allein die sittlich-religiöse, die staatliche, nicht die bisherige, die kirchliche ist. Der Protestantismus sieht es auf einen christlichen Staat ab, nicht eine christliche Kirche, wie auch der Erfolg gezeigt hat. Allein neue geschichtliche Principien haben bei ihrem ersten Hervorbrechen nie vollständig klares Bewusstsein über sich selbst, sondern dies klärt sich ihnen erst sehr langsam ab. Von dem Neuen, das da werden sollte, hatten die Reformatoren von vornherein keine irgend deutliche Vorstellung, am wenigsten Luther (viel mehr Zwingli). Zunächst drängte sich auch das Bedürfniss einer solchen Vorstellung noch nicht auf, denn anfänglich hoffte man, die Bewegung werde die ganze Kirche ergreifen. Man erwartete keine neue Gemeinschaft, sondern hoffte, die bestehende werde sich durch eine christliche Lebensbewegung regeneriren, und in dieser verbesserten Gestalt werde sie eine geeignete Trägerin des neuen christlichen Lebens abgeben. Diese Hoffnung verzog sich bald. Es stellte sich heraus, dass die, welche der reformatorischen Bewegung folgten, sich ihr Wohnhaus erst selbst würden bauen müssen. Jetzt betrachtete man es als durchaus zweifellos, dass dies wieder die Gestalt einer Kirche haben müsse, denn das allgemeine Vorurtheil war durchaus (und ist es ja auch jetzt noch), dass das Christenthum keine andere Gemeinschaftsform kenne, als die kirchliche. Ungeachtet der Begriff des Protestantismus an sich der ist, das nicht kirchliche Christenthum zu sein, und die geschichtliche Bewegung selbst, die wir die

Reformation nennen, und von der die Kirchenverbesserung nur die erste Phase ist, wesentlich dahin geht, das Christenthum aus seiner kirchlichen Gestalt in die staatliche hinüberzuleiten, ahnten dies doch die Reformatoren noch nicht von ferne, und bei der damaligen Gestalt der Idee des Staates und ihrer Verwirklichung musste es so sein. Es kam nicht der Gedanke, dass das Christenthum in anderer Gestalt möglich sei, als in der kirchlichen.

Zu der Aufgabe der Gründung einer protestantischen Kirche nahmen beide Fractionen eine wesentlich verschiedene Stellung ein. Die lutherische interessirte sich dafür weit weniger lebhaft, wendete ihr deshalb auch bei Weitem nicht die wohlüberlegte und energische Arbeit zu, als die schweizerische. Luther hatte überwiegend das unmittelbare Verhältniss des Einzelnen zu Gott im Auge. Daher war er wenig besorgt wegen der Organisation der Gemeinschaftsverhältnisse für die durch den Glauben Gerechtfertigten. Ihr Zusammenleben sollte sich ganz von selbst auf die geeignete Weise ordnen. Hintennach wies es sich aus, dass dem nicht so sei, und da blieb dem lutherischen Protestantismus Nichts übrig, als, auf jede kirchliche Selbständigkeit verzichtend, sich ohne Besitz eines eigenen Hauses in die Obhut des Staates zu begeben und sich seiner Discretion zu überlassen. Der schweizerische und reformirte Protestantismus baute sich sofort mit reifer Ueberlegung nach Massgabe seiner christlichen Principien ein Ganzes von Gemeinschaftsformen, auf deren Grunde er sein christliches Leben haben wollte, und ordnete in diesen eine bestimmte obrigkeitliche Gewalt. Nach seiner sittlichen Richtung berechnete er dies Gemeinwesen für den Zweck, christliche Sittlichkeit zu pflanzen in der Mitte seiner Angehörigen, und diese Ordnungen handhabte er auch ernstlich. Die sittliche reformatorische Tendenz hatte in ihrer kritischen Stellung zum überkommenen Christenthum sich von vorn herein nicht auf ein bestimmt abgegrenztes Gebiet beschränkt. Natürlich richtete sie ihre Kritik zuerst auf die Stelle, welche am härtesten mit ihrem sittlichen Bewusstsein und der Urgestalt des Christenthums in Conflict kam, aber

grundsätzlich behielt sie sich vor, seiner Zeit diese Kritik auf das Ganze auszudehnen, namentlich also auch auf die Lehrbestimmungen der ökumenischen Symbole, die kirchliche Trinitätslehre und Christologie. Es fehlte bald auch nicht an Einzelnen, die diese Lehren für nicht zusammenstimmend mit dem wirklichen Christenthum befanden, namentlich in Italien (Aehnliches geschah auch in Bezug auf die Genugthuungslehre u. s. f.). Wären die Schweizer lediglich ihrem eigenen Lauf überlassen geblieben, so würden sie gewiss auch hierauf kritisch eingegangen sein, wenigstens würden sie versucht haben, auch dies Gebiet rational umzuarbeiten. Aber die schweizerische Reformation ward sehr früh im kritischen Gange zum Stehen gebracht durch den überwiegenden Einfluss Luther's und der sächsischen Reformation. Für Luther war kein Interesse, diesen Theil des Lehrbegriffs zu kritisiren. Vielmehr glaubte er gerade in diesen Lehren den objectiven Stützpunkt zu sehen für den subjectiven Glaubensaufschwung des Individuums. Je weniger er von Haus aus gewillt war, sich von der bisherigen Kirche zu trennen, desto fester hielt er an dem, was ihm gemeinsam blieb mit derselben. So kam auch in die schweizerische Reformation ein frühzeitiger Stillstand, der ihrem Princip nicht angemessen war, und alle kritischen Tendenzen, welche sich auf die nicht soteriologischen Lehren richteten, wurden auch aus ihr ausgewiesen, mussten also den Versuch für ein eigenes kirchliches Gemeinwesen machen. So bildete sich der Socinianismus, die ungleich bedeutendste protestantische Secte. Losgelöst von dem Ganzen der Reformation und auf seine überwiegend negativen Bestrebungen beschränkt, war er nicht lebensfähig, aber gerade sein Erlöschen zeigt, wie er der schweizerischen Reformation zugehörte. Er vererbte das Wesentliche seiner Tendenzen an die reformirte Kirche und erstand in ihr als Arminianismus in einer ihm weit angemesseneren Gestalt. Hier machte er das gute Recht geltend, welches ihm als integrirendes Moment der reformatorischen Bewegung zukam. Neben allen diesen Bestrebungen läuft von Anfang an eine sehr wunderlich

aussehende, aber mächtige Richtung her: der Anabaptismus, die intensivste und gewaltigste Erscheinung des reformatorischen Princips, welches in den Wiedertäufern instinctiv, aber eben deshalb blind, in der Allseitigkeit der in ihm liegenden Richtung arbeitet, aber eben auch als blosser Instinct, als rohe Naturgewalt. Einerseits ergriffen von einem mächtigen Gefühl von der Verderbniss des Christenthums in der bestehenden Kirche und der Nothwendigkeit, mit ihr völlig zu brechen durch eine Revolution, aber zugleich von einer lebhaften Vorstellung, dass das Christenthum in staatlicher Ordnung, in einem Gottesstaat zu verwirklichen sei, ist dennoch der Anabaptismus andererseits noch zu befangen im einseitigen Supranaturalismus. Von dieser ausschliessend supranaturalen Auffassung aus sah der Anabaptismus die letzte Quelle des Verderbens darin, dass dasjenige principielle Medium, welches Gott für die unmittelbare Mittheilung des heiligen Geistes geordnet habe, die Taufe, bisher verkehrt verwaltet worden sei, auf eine ihrem Begriff widersprechende Weise. Von diesem Standpunkt erscheint ihm das wahre persönliche Christenthum als ekstatischer Zustand, und alle wirkliche christliche Erkenntniss als Erleuchtung durch rein übernatürliche Inspiration, durch prophetische Eingebung. Das staatliche Reich Christi aber, welches sein Ziel ist, erscheint ihm in chiliastischer Weise als ein rein übernatürlich geartetes. So ist es kein Wunder, wenn er zur Herbeiführung dieses Reiches die Mittel nicht nach sittlicher Schätzung wählt, zu geradezu widersittlichen Mitteln greift, und in seiner puren Uebernatürlichkeit umschlägt in fleischliche Rohheit. Aus dieser Gährung setzte sich allmählich ein reiner Niederschlag ab, ein religiöses Element, welches in der Allseitigkeit des protestantischen Princips eine berechtigte Stellung einnimmt, eine mystische Richtung, das Mennoniten- und das Quäkerthum. Namentlich in dem letzteren trägt die Mystik einen entschieden protestantischen Charakter auf der Stirn, einerseits in seiner Verstandesnüchternheit und andererseits in seiner sittlichen Richtung, der Richtung auf das allgemeine

sittliche Leben, auf Sittenreinheit und philanthropisch-gemeinnützige Wirksamkeit.

In den aus der Reformation nachgewachsenen kleineren protestantischen Secten hat auch der protestantische Lehrbegriff seine Kritik durch die Geschichte erfahren. Die neuen Kirchen, die aus der Kirchenverbesserung hervorgingen, waren keine wirklich entsprechenden Realisirungen derjenigen Idee des Christenthums, die damals der abendländischen Christenheit aufgegangen ist, besonders auch durch die heilige Schrift. Dies kam bald Einzelnen zum Bewusstsein, und je länger, in desto weiteren Kreisen. Die von diesem Bewusstsein lebhaft Ergriffenen nahmen verschiedene Stellungen ein. Die Einen verzichteten grundsätzlich auf die Realisirung der Idee des Christenthums in der Form einer Kirche, mit mehr oder weniger Klarheit. Sie befriedigten sich mit den bestehenden Kirchen, traten zu ihnen aber in ein kühles Verhältniss und wendeten ihr christliches Interesse mehr dem weltlichen, sittlichen Gebiet zu, indem sie auf diesem allein die wirkliche Realisirung der Idee des Christenthums erwarteten und anstrebten. Diese bildeten die immer wachsende Mehrzahl. Dieser Richtung folgten in der Regel besonders die, die sich mit dem Strome der Bildung fortbewegten, auch die, denen die gerechte Würdigung des Christenthums und das warme Interesse an der Frömmigkeit nicht verloren gegangen war. Die Andern hielten daran fest, dass das Christenthum nur Frömmigkeit und dessen Verwirklichung nur in einer ausschliessend religiösen Gemeinschaft zu finden sei. Sie mussten Kirchen bauen, die ihrem Begriff vom Christenthum besser entsprächen, als die aus der Reformation unmittelbar hervorgegangenen. Diese Aufgabe war unlösbar. Die grosse Mehrzahl der Zeitgenossen, auch die dem Christenthum bewusstvoll treu geblieben, war vom Interesse für die Kirche abgewandt, und auf der andern Seite konnten die concreten Auffassungen des Christenthums, welche in diesen neuen Kirchenstiftern sich gestalteten, nur wenig objectiv sein, weil sie ausserhalb des Strombettes der grossen geschichtlichen Fortbewegung ihren

Standpunkt nahmen. So mussten sie auf einen sehr engen Umfang beschränkt bleiben. Was den Stiftern derselben die beiden reformatorischen Hauptkirchen vorzugsweise verleidete, war der in diesen gleich von vorn herein überhandnehmende Glaubenszwang. Indem sie das Unevangelische davon empfanden, nahmen sie eine entschieden antidogmatische Richtung und verzichteten grundsätzlich auf eine autorisirte Kirchenlehre, stellten deshalb auch keine Symbole auf. Eine Kirche ohne Dogma ist aber ein innerer Widerspruch. Darum trugen diese Kirchen von Haus aus den Keim ihrer Auflösung als Kirchen in sich. Doch zeigt sich hier ein charakteristischer Unterschied: einerseits war das Hauptinteresse das theoretische, die christlich religiöse Doctrin, andererseits die praktische Seite des Christenthums. Den diese letzteren Interessen betonenden Gemeinschaften wohnt eine viel grössere Lebenskraft ein, als den ersteren, denn jene müssen ihre Existenz doch auf ein System von eigenthümlichen Lehrsätzen stellen; da aber diese durch kein bindendes Ansehen gestützt sind und fortwährend den anfressenden Einwirkungen der weltlichen Wissenschaft blossgestellt sind, so müssen sie veralten; damit ist solchen Kirchen ihre Wurzel abgestorben, und es tritt ihr Verfall ein. Die auf die praktische Seite gerichteten kirchlichen Verbindungen sind nicht nur dieser Gefahr enthoben, sondern sie können auch positiv höchst wirksam mit eingreifen in die praktischen Bestrebungen, welche das eigentliche und in's Grosse gehende Interesse der jetzigen allgemeinen Bewegung innerhalb der abendländischen Christenheit ohne Unterschied der Confession auf das weltliche, d. h. sittliche Christenthum bilden [1]).

III.
Endergebniss der Symbolik.

Die Symbolik führt uns ein wechselvolles und scheinbar trostloses Schauspiel vor. Wir sehen, wie die neue

1) Hier behandelt Rothe speciell die Socinianer („die noch immer von besonderem Interesse sind"), Arminianer, Mennoniten und Baptisten, Quäker, Swedenborgianer und Irvingianer.

Gestalt, die das menschliche Bewusstsein durch den Auftritt Christi erhielt, sich in einem kirchlichen Lehrbegriff zum schlechthin gemeingültigen Ausdruck zu bringen versucht. Der erste grosse Versuch im Katholicismus schlug in eine tiefe Verdunklung des Eigenthümlichen im christlichen Bewusstsein aus. Durch die Reformation wurde eine mächtige Erneuerung desselben bewirkt, und das neu belebte christliche Bewusstsein wiederholte sofort den ersten Versuch. Auch diesmal gelang er nur annäherungsweise, und so erneuerten sich von demselben Boden aus die Versuche in den verschiedensten Richtungen, aber nicht mit wachsendem Erfolg. Was die neuen Versuche an den vorangegangenen Dogmenbildungen desiderirten, waren wohlbegründete Desiderien. Aber die neuen Versuche fielen durchaus unbefriedigend aus. Die Versuche, welche auf die grossen Schöpfungen der Reformationszeit folgten, waren alle unvermögend, sich in grossen Dimensionen zur Geltung zu bringen, und je später sie auftreten, desto einerseits dürftiger und andererseits abenteuerlicher fallen sie aus. Nur in dem Verhältniss waren sie kräftig und von fühlbarer Bedeutung, in welchem sie eine undogmatische Richtung nahmen. So lehrt uns die Geschichte: auf diesem Wege hat der Versuch, die volle Gemeinsamkeit christlicher Erkenntniss herzustellen in der Christenheit, von dem alle Dogmenbildung ausgegangen ist, nicht zum Ziele geführt. Die Ausprägung des Gehalts des christlichen Bewusstseins in kirchlich autorisirten Lehrsätzen, in Dogmen, hat eine Gemeinschaft des christlichen Erkennens nicht zu vollziehen vermocht, vielmehr nur sie immer mehr zu spalten. Nach und nach hat sich das Vermögen der Dogmenbildung immer mehr erschöpft. Die dogmenbildende Thätigkeit hat keine Zukunft. Von den jetzt vorhandenen christlichen Lehrbegriffen wird keiner sich die volle innere Zustimmung der gesammten Christenheit erobern können, keiner auch nur in seinem Kreise sich als herrschend behaupten können, und dass ein neuer sich bilde, dem dies gelänge, daran ist gar nicht zu denken. Das Ziel selbst ist deshalb nicht unerreichbar: die Herstellung einer vollständigen Ge-

meinsamkeit wirklich christlichen Erkennens, eines Einverständnisses über die christliche Wahrheit innerhalb der ganzen Christenheit. Nur auf dem bisherigen Wege lässt es sich nicht erreichen, nämlich einer kirchlichen positiven Lehrbildung und irgend welcher positiven Lehrsatzung. Wohl aber auf dem Wege der Entwicklung der freien weltlichen Wissenschaft ist es angebahnt und wird seiner Zeit erreicht werden. In demselben Maasse, in welchem die Geschichte noch entfernt ist von diesem Ziel, behaupten die positiven Kirchenlehren immer noch eine relative Unentbehrlichkeit und also auch Berechtigung, je nach dem Maass ihrer Tüchtigkeit; nur muss die Tendenz der Kirchen nicht mehr auf die Verfestigung ihrer Lehrsatzungen gehen, sondern auf die Flüssigmachung (nicht Verflachung) derselben. Die Kirchen müssen sich überzeugen, dass ihre Lehrsatzungen nie eine Schranke werden dürfen für die Entwicklung der freien wissenschaftlichen Erkenntniss von der weltgeschichtlichen Thatsache, auf welcher sie ruhen, von Jesu Christo, eine Ueberzeugung, die freilich nur im protestantischen Christenthum möglich ist. So weit diese Entwicklung noch zurück ist, so weit sollen die Kirchen ihre positiven Lehren in Ehren halten als das noch am meisten taugliche Mittel zur Verständigung, aber sie sollen eingestehen, dass sie nur sehr relativ brauchbare Elemente zu jenem Zweck sind und von Geschlecht zu Geschlecht immer mehr an Brauchbarkeit verlieren.

Kant's Lehre von der Kirche.

Von

Dr. Katzer,
Past. prim. zu Löbau i. S.

II, 3.

Daraus folgt, dass sich Niemand der religiösen Gemeinschaft entziehen darf, sondern seine Arbeit leisten muss, damit das Ganze vorwärts schreite auf dem Wege zur reinen, wahren Religion. Privatreligion und öffentliche Religion dürfen nicht getrennt, noch weniger einander entgegengesetzt sein [1]). Der Indifferentismus in Sachen der Kirche ist moralisch verwerflich. Daraus, dass Kant in den verschiedensten unmissverständlichsten Aussprüchen hierauf hingewiesen hat, geht deutlich hervor, wie wenig subjectivistisch er in Dingen der Religion gedacht hat trotz der Selbstverantwortlichkeit, die er betont. Diese von ihm hervorgehobene Pflicht der Gemeinschaft mit Andern dient zur Ergänzung dessen, was die Ritschl'sche Schule über die Bedeutung der Gemeinde lehrt, und macht ein Katholisiren vollständig unmöglich. Damit aber ist zugleich auf

1) Freiheit der Fak., 88. „Die Keckheit des Kraftgenies, welche dem Leitbande des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu sein wähnen, sie mögen nun als Theophilanthropen in öffentlich dazu errichteten Kirchen oder als Mystiker bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, wird die Regierung bald ihre Nachsicht bedauern machen, jenes grosses Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Menschen überlassen zu haben."

einen Mangel hingedeutet, der noch immer in der protestantischen Kirche sich vorfindet und der nur von dem ethisch-religiösen Kirchenbegriff aus, wie Kant ihn aufgestellt hat, geheilt werden mag. Der Subjectivismus innerhalb der protestantischen Kirche muss überwunden werden durch einen wohlverstandenen Individualismus.

Will man behaupten, „die unbedingte Selbstbestimmung des religiösen Individuums, dieser christliche Individualismus, sei das geschichtliche Grundprincip des Protestantismus“ [1]), so muss dabei festgehalten werden, dass das Individuum ein Bestandtheil der Gemeinschaft ist und der wohlverstandene Individualismus stets zur Ergänzung durch Andere drängt. Die für sich selbst verantwortliche und durch das Sittengesetz autonome Persönlichkeit ist zugleich dem Ganzen verantwortlich, zu dem sie gehört. Der Zweck, der Alle zusammenhält und für einander bestimmt, ist die ethisch-religiöse Vervollkommnung, die der Verwirklichung des göttlichen Reichs zustrebt. Eine Privatreligion, wie sie von dem falsch verstandenen Protestantismus dem Einzelnen als Recht zugesprochen wird, kann es überhaupt gar nicht geben. Jede Religion verlangt Gemeinschaft, vor Allem die christliche als die ethische schlechthin. Damit sind Indifferentismus und Mysticismus ausgeschlossen.

Der Gleichgültige, der sich dem Zusammenleben mit Andern zu dem Einen gemeinschaftlichen ethischen Zwecke entzieht, hört damit auf, seiner moralischen Verpflichtung nachzukommen. Denn er macht seine Kräfte dem allgemeinen, den Menschen aufgelegten Kampfe wider das Böse nicht dienstbar. Darum auch ist es, obschon der Kirchenglaube nur Vehikel des wahren Religionsglaubens ist, nicht erlaubt, denselben „öffentlich anzugreifen oder mit trockenem Fusse zu übergehen“ [2]). Es muss von einem Jeden „durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden, dass der

1) Nippold, Das einheitliche Princip des Protestantismus (Protestantische Kirchenzeitung 1881, 833).

2) Streit der Fak., 59.

Geist des Gebets (d. i. der herzliche Wunsch, Gott in allem unsern Thun und Lassen wohlgefällig zu sein) allein in uns belebt wird[1])". Demnach kann der Einzelne nicht thun und reden, was er will, sondern als Mensch ist er verpflichtet, an dem grossen Kampfe wider die Sünde thatkräftig Theil zu nehmen, weil nur durch die Theilnahme und Verbindung Aller dieser Kampf zum Siege geführt werden kann. Der Indifferente verletzt die moralische Pflicht in Bezug auf sich selbst und gegen die Menschheit. Das höchste sittliche Gut kann nicht allein durch die Bestrebung der einzelnen Personen zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit bewirkt werden, sondern es wird eine Vereinigung derselben in einem Ganzen zu eben demselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit das höchste Gut allein zu Stande kommen kann[2]). Wollte Jeder für sich kämpfen, und „seiner Privatpflicht" nur gehorchen, „so würde man daraus wohl eine zufällige Zusammenstimmung Aller zu einem gemeinschaftlichen Guten, auch ohne dass dazu noch besondere Veranstaltung nöthig wäre, folgern können, es dürfte aber doch jene Zusammenstimmung nicht gehofft werden, wenn nicht aus der Vereinigung Aller zu eben demselben Zwecke und der Errichtung eines gemeinen Wesens unter moralischen Gesetzen als vereinigte und darum stärkere Kraft, den Anfechtungen des bösen Princips sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäft gemacht würde[3])". Diese Hervorkehrung des Sittlichen gegenüber dem Indifferentismus stimmt genau mit dem Wesen des Protestantismus zusammen. Nach diesem ist ein ethischer Defect zu constatiren, wo der Katholicismus nur von einem dogmatischen redet. Die höchste Andacht, die scheinbar subjectivste Stimmung muss schliesslich in dem Wunsche gipfeln, dass sich alle Wünsche zur Herbeiführung des Reiches Gottes vereinigen möchten[4]).

1) K[1], 211. 212.
2) K[1], 101. 102.
3) K[1], 161.
4) K[1], 215.

Verwandt mit dem Indifferentismus ist der Mysticismus. Die Schule Ritschl's sucht ihn zu heben durch Betonung des Historischen. In diesem Sinne opponirt Herrmann gegen den Verkehr des Christen mit Gott vermittelst einer nur durch die Einbildungskraft erzeugten Gestalt Christi und gegen das unklare Schwelgen in blossen vorübergehenden Gefühlen. Er sagt: „Die pietistischen Theologen suchen sich an den Glaubensgedanken der Wiedergeburt, des heiligen Geistes, der Herrschaft des erhöhten Christus, des Christus in uns zu erwärmen, indem sie den Inhalt derselben in Phantasiegebilde umsetzen, deren Contemplation ihnen als die intensivste christliche Erfahrung gilt[1]." Mit den Phantasiegebilden verwirft er auch alles mystische Empfinden in Worten wie: „Wir können nicht darauf angewiesen sein, eine bestimmte Färbung und Temperatur unserer Gefühle, welche sich immer nur als Ausnahmezustände behaupten lassen, hervorzurufen, um darin Gott zu finden[2]." Dagegen macht er als seine Meinung geltend: „Der Verkehr des Christen mit Gott beruht ganz und gar darauf, dass wir in dem geschichtlichen Christus den Gott, der sich unserer annimmt, sein Reden mit uns und sein Wirken auf uns verstehen lernen. . . . . . . In der inneren Noth, in welche uns unsere Pflicht und unsere Sünde versetzt, kann uns Nichts den Eindruck verschaffen, dass uns trotzdem die Liebe Gottes umfasst, als die Thatsache, dass die geschichtliche Erscheinung Christi ein Bestandtheil derselben Welt ist, in welcher uns Alles, was wir in uns selbst finden, schliesslich rathlos lässt[3]."

Also der geschichtliche Christus, aber allerdings der lebendige, reale[4]), wird von der Ritschl'schen Theologie dem Mysticismus entgegengesetzt. Dieses aber kann nicht

---

1) W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 1886, 171.

2) Herrmann a. a. O. 10. 12 ff.

3) Herrmann a. a. O. 161. 162.

4) Herrmann a. a. O. 188. 192. 193. 195. 198. 199. 200. 201.

davor schützen, dass der historische Christus, der doch immer vorgestellt werden muss, wenn er den Inhalt der Glaubensgedanken ausmachen soll, immer wieder nur ein „Phantasiegebilde“ sei. Wir können ihn durch die Evangelien und durch die Gemeinde nicht anders vermittelt erhalten, als dass in und durch diese Ueberlieferung irgend ein Christusbild entsteht. Dasselbe wird je nach der Verschiedenheit der Menschen in Allen ein verschiedenes sein und bis zu einem gewissen Grade der Einheit entbehren. Daher wird es auch die Einheit nicht herzustellen und zu erhalten vermögen innerhalb der christlichen Gemeinschaft, ganz abgesehen davon, dass über die Quellen, aus welchen das Christusbild zu gewinnen ist, und über die Art und Weise aus diesen Quellen zu schöpfen, weit auseinandergehende Meinungen vorhanden sein können und thatsächlich vorhanden sind. Jeder dürfte also auf sein Christusbild sich berufen und auf seine Art und Weise mit demselben innerlich verkehren. Allein die Allgemeinheit kann hier helfen, welche dem moralischen Bewusstsein eigen ist, das allen Menschen innewohnt und dessen Inhalt das pflichtmässige Streben nach Verwirklichung des Reiches Gottes bildet. Von diesem Gesichtspunkte aus hat Kant siegreich alle Schwärmerei und Mystik bekämpft.

Er unterscheidet „Schwärmerei im Allgemeinen“, „moralische“ und „religiöse Schwärmerei“. Die erstere definirt er als „die Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft“. Sie besteht darin, dass Jemand, statt dieser gesetzgebenden Vernunft, „seiner eigenen Eingebung“ folgt[1]). Der Schwärmer hat „seine eigene Welt“ und gleicht damit dem Träumer, „einem Luftbaumeister“, der seine Bauten nicht aus „dem Bauzeug der Erfahrung“, der allen Menschen gemeinschaftlichen Welt zimmert, sondern eine besondere Gedankenwelt für sich aufbaut[2]). Als moralischer Schwärmer glaubt er auf wunderbare Weise „in den Besitz einer Heiligkeit des Willens kommen zu

1) IV, 351.
2) II, 349. 350.

können durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Uebereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetz" [1]). Damit aber überschreitet er die Grenzen der praktischen Vernunft. „Wenn Schwärmerei in der allgemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Ueberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist moralische Schwärmerei diese Ueberschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet, den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmässiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders, als im Gesetze selbst und der Gesinnung zu suchen, die dadurch in die Maxime gebracht wird," überhaupt „irgend anderwärts, als in der Achtung für das Gesetz" [2]). Sie ist eine „Arroganz", die mehr sein will, als ein Mensch überhaupt sein kann, der stets als ein endliches vernünftiges Wesen unter den Gedanken der Pflicht sich beugen muss [3]).

Die religiöse Schwärmerei ist „eine andächtige Vermessenheit und wird durch einen gewissen Stolz und ein gar zu grosses Zutrauen zu sich selbst veranlasst, um den himmlischen Naturen näher zu treten und sich durch einen erstaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeschriebene Ordnung zu erheben. Der Schwärmer redet nur von unmittelbaren Eingebungen und von beschaulichem Leben [4]). Er meint hohe Eingebungen zu haben, oder „ohne unser Zuthun, wer weiss woher, auf uns einfliessende Kräfte zu besitzen" [5]). Diese Art Leute drängen zur Separation von der öffentlichen Gemeinschaft und sind „gleichsam Clubbisten der Frömmigkeit". Der von ihnen hervorgebrachte und gehegte „Illuminatismus" ist „eine Art von Demokratie durch besondere Eingebungen, die nach Jedes seinem Kopfe von Andern ihren verschieden sein

1) K^4, 99.
2) K^4, 104.
3) K^4, 99. 100. 104.
4) VI, 275. K^1, 138.
5) VII, 444.

können" [1]). Sie befinden sich in einem entschieden pathologischen Zustande [2]) und leben in einer eingebildeten, von der Welt der andern vernünftigen Menschen vollkommen verschiedenen Welt, die sie sich als übersinnlich vorstellen [3]).

„Dergleichen himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann (weil sich jene vermeinten inneren Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschliessen müssen), der aber immer doch eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt. Noch mehr, der schwärmerische Religionswahn ist der Tod der Vernunft, ohne die sich gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muss, stattfinden kann [4])."

Einheit unter allen einzelnen Individuen und deren Glauben kann nur durch das einzige Factum der reinen Vernunft, durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes hervorgebracht werden. Dieses ist der ihnen allgemeine Besitz aller Menschen, durch den wir eine gemeinschaftliche moralische und damit auch religiöse Welt zu haben im Stande sind [5]). Diese gemeinschaftliche Welt ist rein von Subjectivismus, sie ruht auf dem allen Menschen gemeinsamen sittlichen Bewusstsein. Der Inhalt dieses Bewusstseins aber, das, worauf dasselbe sich richtet als auf die zu erfüllende Pflicht, ist das Reich Gottes, dasjenige Reich der Zwecke, in welchem nur das Gesetz ist, was überhaupt zu einer allgemeinen Gesetzgebung sich eignet. Damit ist eine solche Allgemeinheit gegeben, wie sie sonst nicht zu finden ist. „Die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich in's Ueberschwängliche, wenn sie das Uebersinnliche (was in Allem, was Religion heisst,

1) K[1], 106.
2) II, 221.
3) K[1], 189.
4) K[1], 188. 189.
5) K[1], 61. — VII, 183. 199. 225. 241. 244. 346. 649. — IV, 145. 260. 273. 274. 276. 288. 318. 320.

gedacht werden muss) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft, und führt zu einem Illuminatismus innerer Offenbarungen, deren ein Jeder alsdann seine eigenen hat und kein öffentlicher Probirstein der Wahrheit mehr stattfindet[1])."

Die Facta der Geschichte sind zwar unzweifelhaft Thatsachen, die in das gemeinschaftliche Leben der Menschen sich einreihen und eingreifen. Aber sie können nur durch die subjective Auffassung des Einzelnen, die von der der Anderen stets verschieden sein wird, auf uns einwirken, und entbehren somit der Allgemeinheit, die vor Sondervorstellungen und Sonderbestrebungen, mit einem Worte: vor Mysticismus und Separatismus schützen könnte. Allein durch das Factum des moralischen Bewusstseins ist es möglich, die Facta der Geschichte und die durch dieselben und in denselben geschehenden Offenbarungen Gottes so zu erfassen, dass alles Schwanken aufgehoben ist, und dass sie eine in Allen gleiche Wirkung hervorrufen, nämlich eine moralische: die Anregung dazu, dem höchsten Gute, dem Reiche Gottes, mit allen uns zu Gebote stehenden Kräften für uns und für Andere zuzustreben.

Das moralische Bewusstsein aber und der von ihm verstandene Zweck des Gottesreichs verhindert dann auch eine scheue Weltflucht und ein Zurückziehen auf die eigenen religiösen Einzelvorstellungen. Es drängt dazu, die Pflichten des Berufs, überhaupt alle Menschenpflichten gewissenhaft zu erfüllen, um von da aus (wie die Ritschl'sche Schule sich ausdrückt) in Verkehr mit Gott zu treten, um von der Sinnenwelt in die ethische Welt, in das Reich Gottes, sich emporzuheben. Das moralische Bewusstsein bildet also ein Mal das die Einheit immer wieder herstellende Kriterium gegenüber allem Einzelglauben, das andere Mal das Schutzmittel wider mystische Weltflucht durch seinen Antrieb zur Pflichterfüllung und durch den Widerstand gegen alle arrogante Eigenliebe, die mehr sein will, als Andere. Zugleich wird durch dasselbe allem unsicheren Schweben und

1) Streit der Fak., 63.

Wechseln der Stimmungen entgegengearbeitet. Sowohl Indifferentismus als Mysticismus lassen sich demnach vom Kantischen Standpunkte aus gleich entschieden und klar abweisen.

Zu den genannten und zu bekämpfenden Fehlern gesellt sich in der protestantischen Kirche sehr oft noch ein an die Stelle des Papismus tretender sogenannter Pastoralismus. Er besteht in einem allzu grossen Hervorheben der das geistliche Amt verwaltenden Einzelpersönlichkeiten gegenüber der Gemeinschaft und ist einestheils eine Ueberschätzung der Einzelleistung auf ethisch-religiösem Gebiet, anderntheils ein Zeichen von Erschlaffung des Pflichtgefühls der übrigen Mitglieder der Gemeinschaft, von denen jedes zur Entwicklung und zum Gedeihen des Ganzen an seinem Theile beizutragen hat. Ein überspannter Begriff von Seelsorge muthet den Trägern des Amtes zu viel zu, der Gemeinde aber zu wenig. Dies beweist der Umstand, dass das Heilmittel, gegenüber dem Indifferentismus und der ethischen Verkommenheit nur zu sehr gesucht wird in der numerischen Verkleinerung der Gemeinden, statt in der Belebung des moralischen und religiösen Bewusstseins. Für den Protestantismus liegt der Schwerpunkt nicht in der äusseren Organisation, sondern in der Mobilisirung aller disponibeln Kräfte. Der Pastoralismus aber ist eine Lähmung dieser Kräfte und dabei gewöhnlich noch ein Vordrängen des Dogmatismus vor dem religiösen Ethicismus. Erst das „christliche Volk", wie Luther sagt, wird im Stande sein, das protestantische Princip zum Austrag zu bringen.

Wie aber das einheitliche Verhältniss unter den Mitgliedern einer und derselben Kirche durch den ethisch-religiösen Kirchenbegriff Kant's herzustellen ist, so führt derselbe auch auf die einzig mögliche Einheit der verschiedenen Kirchen unter einander. In ihm ist die Katholicität und die Entscheidung über wahre und falsche Kirche mit eingeschlossen.

Die römisch-katholische Lehre behauptet die Einheit und Allgemeinheit für die sichtbare Kirche. Weil diese,

wie Möhler sich ausdrückt, die objectiv gewordene Religion ist[1]), so bildet sie ein umfassendes Ganzes durch die Einheit der Lehre und der Organisation, regiert von dem Einen Haupte Christus durch dessen Stellvertreter auf Erden, dem Papste[2]). Ihr Princip ist die Autorität[3]). Diese Einheit aber existirt überhaupt nicht, die Thatsachen der Geschichte beweisen dagegen[4]). Sie gründet sich auf die falsche Identification von Reich Gottes und Kirche, die schon oben zurückgewiesen worden ist[5]). Ist Kirche religio phaenomenon, so ist sie durchaus verschieden vom Reiche Gottes und kann als solche weder Einheit noch Allgemeinheit, noch ausschliessliche Wahrheit im Sinne des römischen Katholicismus für sich in Anspruch nehmen, wie sich weiter zeigen wird. Im römischen Katholicismus ist das Vehikel (der sichtbar religiöse Organismus) zum Selbstzweck gemacht und die Idee des Reiches Gottes einseitig veräusserlicht. Es kann hier nicht zu einer lebendigen Einheit in der Mannigfaltigkeit kommen, wenn schon die Möglichkeit einer solchen von römisch-katholischen Theologen zu constatiren versucht wird. Pilgram z. B. will, gestützt auf Klee, Nationalkirchen „in gewissem Sinne" zulassen[6]). Die Forderung der Uebereinstimmung in Lehre, Cultus und kirchlichem Leben aber hebt solche Mannigfaltigkeit, die nur eine scheinbare ist, wieder auf. Döllinger sagt ausdrücklich: „Höher als die Volksgemeinschaft steht jene Gemeinschaft, welche die Vielheit der Völker zu einer gottgeweihten Einheit zu verknüpfen, sie in ein brüderliches Verhältniss zu setzen, also eine grosse Völkerfamilie zu schaffen berufen ist: die Kirche

1) Möhler, Symbolik, 338.

2) Möhler a. a. O. 342. 343. 344. 346. 351. 353. 354. 426. 427. 432. — Pilgram, Physiologie der Kirche, 156 ff. — Berlage, Apologetik der Kirche, 99 ff. — Speil, Die Lehre der kathol. Kirche, 15 ff. — Perrone, Compendium der Dogmatik I, 67. 92 ff. — Catechismus rom. Vindob. 1760, 117. 120.

3) Perrone a. a. O. 96 ff. — Möhler a. a. O. 345. 346.

4) Hase, Protestant. Polemik, 11 ff.

5) Siehe S. 147 ff. 157 ff.

6) Pilgram a. a. O. 158—160.

Christi. Es ist der Wille ihres Stifters, dass sie jeder Volksthümlichkeit gerecht werde: Ein Hirt und Eine Heerde. Sie selber darf daher in ihren Anschauungen, Einrichtungen und Sitten keine nationale Farbe tragen[1]." Damit ist schon auf das Ende hingedeutet: dass alle Mannigfaltigkeit, alle Nationalitäten in der alleinseligmachenden Kirche überwunden werden, in sie aufgehen und das Papstthum als einheitliche Weltmacht stehen bleiben soll, dem Alles sich zu beugen hat. Das ist der wahre Sinn der Sätze: „Die Kirche geht in jede Nationalität ein, läutert sie, befestigt sie dadurch, und überwindet sie nur, indem sie dieselbe sich assimilirt[2]. ...... Es ist die schöne, erhabene, aber freilich auch sehr zarte und nur in Kraft einer erleuchteten Weisheit und umfassenden Menschenkenntniss zu erfüllende Mission des päpstlichen Stuhls, den Eigenthümlichkeiten und besonderen Ansprüchen der einzelnen Nationen in der Kirche gerecht zu werden, ihre Bedürfnisse zu verstehen, ihre Begehren auf das Maass des Katholischen und in die durch die Einheit der Kirche geforderten Schranken zurückzuführen[3]."

Aehnlich wie die Römisch-Katholischen betont das sogenannte Neulutherthum die Sichtbarkeit der Kirche und setzt die Einheit in die übereinstimmende reine Lehre und die stiftungsgemässe Verwaltung der Sacramente. Zum Ueberfluss tritt da und dort noch die Behauptung hinzu, dass die lutherische Kirche allein die schriftgemässe und daher die wahre sei[4]. Als Ursache der Spaltung gilt die

1) Döllinger, Kirche und Kirchen, 20. — Vgl. dazu Berlage a. a. O. 100. 105. 108.

2) Döllinger, Kirche und Kirchen, 21.

3) Döllinger a. a. O. 37.

4) Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, 15. 20. 230. 236. — Löhe, Drei Bücher von der Kirche, 10. 11. 14. 17. 40. 41. 43. 63. 67. — Münchmeyer, Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 112. 114. 148. 149. 164. — Delitzsch, Vier Bücher von der Kirche, 39. 110. — Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 49. 61. — Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 65, 87. — Kahnis, Christenthum und Lutherthum, 284.

Verweltlichung der Kirche, das Auftreten von Irrthümern und die Macht der Sünde, welche die verschiedenen Irrungen und Täuschungen hervorruft. Doch, ist etwas dazu angethan, die Einheit der Kirchen zu zerstören, so ist es die Betonung der Lehre. Hier sind Gegensätze, subjective Auffassungen und daraus resultirende Streitigkeiten schlechterdings nicht fernzuhalten. Das ist eine historische Wahrheit. Damit geht auch die Berechtigung verloren, sich auf das Eine Haupt, Christus, welcher die Kirche regiert, und auf den Einen Geist, welcher in ihr wirkt, zu berufen. Denn es handelt sich dabei immer zugleich um die subjective Auffassung und Aneignung. Die Verschiedenheit der Lehre über das Eine Haupt, die christologischen Streitigkeiten und die verschiedenen Arten der Anschauung und der innerlichen Aufnahme dessen, was von dem Einen Geiste ausgeht, hat gerade die Trennung in der Christenheit hervorgebracht und bringt sie immer wieder hervor [1]).

Unter diesen Gesichtspunkt fällt auch das gemeinsame Ausgehen von der Apostellehre, das Eine (apostolische) Glaubensbekenntniss, das die Grundlage der ersten christlichen Glaubensgemeinschaft bildet. Die verschiedensten Auffassungen stehen auch hier wieder einander gegenüber. Schon in dem Nachweis des Zusammenhangs mit der Urkirche treten nicht unwesentliche Abweichungen hervor. Ganz gewiss aber hält die gemeinsame Abstammung die Verschiedenheit, ja, Gegensätzlichkeit der Nachkommen nicht auf. Der Eine geschichtliche Ursprung kann das Auseinandergehen in der Entwicklung nicht hindern und ausgleichen. Das ist deutlich aus dem Verhältniss zwischen Protestantismus und Katholicismus. Will man nun sagen: Christus wirkt überall in den Gläubigen und die Gemeinschaft dieser wahrhaft Gläubigen ragt weit über die Grenzen der einzelnen Kirchen hinaus, so wird nicht mehr von der

— Derselbe, Die lutherische Dogmatik, III, 534. — Wangemann, Una Sancta, I, 12 ff. 38.

1) Vergl. dazu Döllinger, Kirche und Kirchen, 30.

Kirche gehandelt, sondern von der Christenheit im Allgemeinen, abgesehen von den einzelnen Confessionsgemeinschaften.

Dasselbe gilt in Bezug auf die Sacramente. Die stiftungsgemässe Verwaltung derselben ist streitig so gut wie die reine Lehre. Wird dies aber als irrelevant angesehen und darauf hingewiesen, dass die Sacramente, nicht wie die Lehre Gegenstand der kirchlichen Entwicklung seien, sondern Einsetzungen Jesu, die durch sich selbst wirksam sind, dann kommt man zu einem durchaus magischen Einfluss der Sacramente, der im Interesse der Religion und vor allen Dingen vom Standpunkte des Protestantismus bestimmt abgelehnt werden muss. Der Glaube nur macht die Sacramente wirksam[1]). Nimmt man dazu, dass von Luther selbst die Sacramente als nicht unbedingt nothwendig zum Heile angesehen werden[2]), so können sie für die Kirche auch nicht als Einheit stiftendes und erhaltendes Merkmal gelten. Selbst das „identische Gebet", das von Ritschl unter den Einheitszeichen angeführt wird[3]), ist nicht geeignet, die innere Einheit der Kirchen herbeizuführen und zu erhalten. Der gleiche Wortlaut und die gleiche Sitte ist nicht nothwendig der Ausdruck der gleichen Gesinnung.

Auch die einzelnen Gläubigen, die in den verschiedenen Confessionskirchen zerstreut sind, vermögen die gesuchte thatsächliche Einheit als Einheit des Geistes nicht herzustellen. Sie wissen nichts von einander. Ausserdem ruht die Einheit nicht auf Personen, sondern auf Principien. Dass aber dort, wo Verschiedenheit besteht, nicht ohne Weiteres die Sünde als Ursache der Differenzen angenommen und die Differenz selbst nicht als Sünde angesehen werden darf, wird die weitere Ausführung darthun.

Will man anderseits die notae der Einheit, Allgemeinheit

---

1) Köstlin, Luther's Theologie, I, 163. 291. 297. 298. 353.

2) Köstlin a. a. O. I, 291. 299. II, 506. 535. — Dorner, Geschichte der protest. Theologie, 148. 151.

3) Ritschl, Unterricht in der christl. Rel., 77.

und Irrthumslosigkeit auf die ideelle Kirche, die Idee der Kirche oder auf das Reich Gottes übertragen, wie von Hase geschieht, von Petersen, Krauss, Schweizer, O. Pfleiderer u. A.[1]), so ist dann von Einheit der Kirche als sichtbaren Organismus überhaupt nicht mehr die Rede. Davon muss aber die Rede sein, wenn ein zutreffender, klarer Kirchenbegriff aufgestellt werden soll. — Die Einheit der Kirche und ihr Anspruch auf Wahrheit und Allgemeinheit ist, wenn sie überhaupt als möglich oder schon vorhanden nachgewiesen werden soll, nach zwei Seiten hin zu vertheidigen. Ein Mal muss sie dargelegt werden gegenüber der Verschiedenheit der einzelnen Particularkirchen, das andere Mal gegenüber den Secten. In Bezug auf die letzteren handelt es sich darum, ob statt von verschiedenen Kirchen nicht lieber nur von verschiedenen Richtungen innerhalb des Einen Christenthums zu sprechen sein möchte. Namentlich für den Protestantismus, dessen Kirchenbegriff vielfach umstritten ist, hat diese Frage Bedeutung.

Das nun steht von vornherein fest: Wirkliche lebendige Einheit ist herbeizuführen nur durch die Anerkennung eines allgemeinen, einheitlichen Princips. Dieses muss aber die Bürgschaft der Allgemeinheit in sich selbst tragen. Das wird nun geleistet von dem, welches Kant für die Kirche als sichtbare ethisch-religiöse Gemeinschaft geltend macht. Nach ihm ist zu unterscheiden zwischen catholicismus rationalis und catholicismus hierarchicus[2]). Der letztere ist dort zu finden, wo Allgemeinheit für einen Kirchenglauben gefordert wird. Solche Forderung ist ein Widerspruch. Jeder Kirchenglaube stützt sich auf Offenbarung[3]). Diese ist nicht allein durch Tradition in Achtung zu erhalten, sondern bedarf, um unter Zeitgenossen und Nachkommen anerkannt zu werden, der

1) Die Lehre reformirter Dogmatiker von der ecclesia (visibilis) universalis besagt annähernd dasselbe. Ebrard, Christliche Dogmatik II, 433. 436.

2) Streit der Fak., 68.

3) K[1], 119. 122. 164. 181. — Streit der Fak., 25.

Schrift[1]). Diese Schrift wieder muss ausgelegt werden und macht daher weiter Schriftgelehrsamkeit nothwendig[2]). Durch diese aber, durch die Gelehrten, wird unvermeidlich Streit herbeigeführt in der einzelnen Kirche sowohl als in den Kirchen unter einander[3]). Die Häupter der Kirche nehmen die alleinige Rechtgläubigkeit für sich in Anspruch, es bildet sich alsbald eine Orthodoxie aus „und der, welcher ihren (besonderen) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, wird von ihnen ein Ungläubiger genannt und von ganzem Herzen gehasst: der nur zum Theil (im Nichtwesentlichen) davon abweicht, ein Irrgläubiger und wenigstens als ansteckend vermieden. Bekennt er sich endlich zwar zu derselben Kirche, weicht aber doch im Wesentlichen des Glaubens derselben (was man nämlich dazu macht) von ihr ab, so heisst er ein Ketzer und wird so wie ein Aufrührer, noch für strafbarer gehalten, als ein äusserer Feind, und von der Kirche durch einen Bannfluch ausgestossen und allen Höllengeistern übergeben[4]). Der Glaube einer bestimmten Kirche aber hat, genau angesehen, nur partikulare Gültigkeit[5]) und zwar als historischer Glaube immer nur für diejenigen, an die er gerade gelangt ist[6]) und trägt demnach das Merkmal der Zufälligkeit an sich[7]). Er kann als geschichtlicher Offenbarungsglaube nimmermehr von Jedermann gefordert werden[8]), und daher ist es unmöglich, Einheit unter den einzelnen Kirchen herzustellen auf Grund eines historischen Glaubens oder auch nur einzelner Lehren eines solchen. Diese werden immer streitig sein. Auch die Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem ist vergebens. Das beweist die Thatsache, dass selbst über das, was fundamental sein soll oder

1) K1, 112.
2) K1, 121. 176 ff.
3) K1, 114. 122.
4) K1, 114. 115.
5) K1, 121. 175 ff.
6) K1, 122.
7) K1, 114. 115. 122. — Streit der Fak., 67.
8) K1, 114.

nicht, keine Einigkeit unter den Lehrern verschiedener historischer Glaubensarten zu erzielen ist.

Einen bestimmten Kirchenglauben sonach als den besten und alleinigen hinzustellen, welchem die Andern alle sich unterwerfen sollten, weil er auf göttliche Autorität zurückzuführen sei, wäre geradezu frevelhaft und hat jeder Zeit den Streit vermehrt. „Man hat nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche, statutarische zu halten, vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu bessern, oder wohl gar ein usurpirtes Ansehen, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen[1].“ Der Versuch, alle verschiedenen Bekenntnisse durch Umschmelzung ihrer Lehren zusammenzubringen, ist auch umsonst und muss, weil er nur in Indifferentismus ausgehen kann, sogar tadelnswerther erscheinen, als Streit und Trennung. Die einer solchen falschen Union nachstreben, sind „falsche Friedensstifter, die demnach schlimmer sind als Sectirer, weil Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion überhaupt zu Grunde liegt, und weil einmal doch ein Kirchenglaube im Volke sein müsse, einer so gut wie der andere sei, wenn er sich nur durch die Regierung zu ihrem Zwecke gut handhaben lässt, ein Grundsatz, der im Munde des Regenten als eines solchen, zwar ganz richtig, auch sogar weise ist, im Urtheil des Unterthanen selbst aber, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, die äusserste Geringschätzung der Religion verrathen würde, indem, wie selbst das Vehikel der Religion beschaffen sei, was Jedermann in seinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache ist[2].“

Aus dem Allen folgt: Wahre Einheit unter den einzelnen Kirchen kann nur hervorgebracht werden durch Ein einziges Princip, das von den besonderen Kirchengemein-

1) K[1], 110. 111.
2) Streit der Fak., 70.

schaften als für Alle von gleicher Geltung angenommen wird. Dieses Princip muss Nothwendigkeit bei sich führen, muss so beschaffen sein, dass es unbedingt allgemeine Geltung zu fordern berechtigt ist[1]). Von dieser Beschaffenheit aber ist allein das moralische Princip. Dieses wohnt als moralisches Bewusstsein, als gegebene moralische Anlage allen Menschen inne[2]). Alle die Kirchen daher, welche dieses Princip zu dem ihrigen machen, werden einig sein können, ja, müssen. Die wahre Religion hat „die Qualification zur Allgemeinheit in sich, sofern man darunter die Gültigkeit für Jedermann (universalitas vel omnitudo distributiva), d. i. allgemeine Einhelligkeit versteht" [3]). Je mehr in einer auf statutarischen Gesetzen errichteten Kirche dieses allgemeine moralische Princip zur Anerkennung kommt, desto gewisser hat sie den Anspruch, eine wahre Kirche zu heissen[4]). „Man kann mit Grunde sagen,' dass das Reich Gottes zu uns gekommen ist, wenn auch nur das Princip des allmählichen Uebergangs des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden, allgemein und irgendwie auch öffentlich Wurzel gefasst hat: obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Princip den Grund zu einer continuirlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll[5])." Das ist die „Identität des Geistes Christi in der Kirche aller Zeiten, die innere Wirksamkeit des Geistes Christi" in derselben, von welcher Lipsius

1) Streit der Fak., 68.

2) K[1], 61. — VII, 183. 199. 225. 241. 245. 246. 390. 649. — IV, 145. 260. 273. 274. 276. 288. 300. 318.

3) K[1], 168.

4) K[1], 114. 115. 122. 132. 133. 134. 163. 166. 168. 169. 181. — Streit der Fak., 25. 67.

5) K[1], 131.

redet[1]). Dieser „Geist Christi“ und Kant's moralisches Princip sind Ein und dasselbe, da dieser Geist als moralische Anlage schon in uns liegt und ihm nur Raum zu schaffen ist, damit er wirke[2]).

Endlich muss dann, wenn alle Kirchen bis zu der Höhe der Entwicklung fortgeschritten sind, dass sie das moralische Princip als das einzig wahre anerkannt und öffentlich gemacht haben, „das grosse Drama des Religionswechsels auf Erden damit seinen Abschluss finden, dass Ein Hirt und Eine Heerde ist“[3]). Die damit gewonnene Einheit des Princips und die durch dasselbe herbeigeführte wahre Union hindert aber nicht, dass bei der grössten Einheit des Religionsglaubens die grösste Mannigfaltigkeit des Kirchenglaubens stattfindet. Müssen auch alle Kirchen, welche den Anspruch machen, eine wahre Kirche zu heissen, darin einig sein, auf jede Weise den reinen Religionsglauben in ihrer Mitte zu fördern, so können doch die Ansichten darüber, welche Mittel und Wege hierzu am geeignetsten seien, von einander abweichen. „Der Unterschied der Meinungen in Ansehung der grösseren oder minderen Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nämlich die Menschen moralisch zu bessern) mag allerdings Verschiedenheit der Kirchensecten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist[4]). Durch solche Mannigfaltigkeit der Kirchenformen kann nie Streit entstehen, je weiter zur reinen, wahren Religion jede Kirche fortgeschritten, je mehr das moralische Princip zur öffentlichen Anerkennung gebracht ist und je deutlicher das Bewusstsein hervortritt, dass jeder Kirchenglaube immer nur Vehikel ist. Dieses: dem reinen Religionsglauben allein Anspruch auf Allgemein-

1) Lipsius, Dogmatik, 1. Aufl., 818. 819.
2) Streit der Fak., 79.
3) Ebendaselbst 72.
4) Ebendaselbst 70. 71.

heit zuzugestehen, ist catholicismus rationalis[1]). Die Verschiedenheit der Formen aber wird dabei sogar als Nothwendigkeit anerkannt. Durch mancherlei Ursachen kann sie herbeigeführt werden. Von Natur gegeben ist die Mannigfaltigkeit der Nationen, die auch mannigfaltige nationale Kirchenformen herbeiführen wird[2]). „Es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, unter denen das Christenthum, so viel wir wissen, das schicklichste ist“ [3]). Dieses hat zu seinem Princip das moralische Bewusstsein und lässt verschiedene nationale oder sonst durch bestimmte Ursachen herbeigeführte Gestaltungen des Glaubens zu. Recht wohl kann es nach seinen Grundsätzen „verschiedene gleich gute Formen“ einer Kirche geben[4]). „Nur ein solcher öffentlicher Religionszustand ist nicht gut, dessen Princip so beschaffen ist, dass es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt, und den Streit, der von dem Ausserwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet“ [5]). Die verschiedenen Kirchenbildungen erweisen sich nach diesen Anschauungen Kant's als Individualisirungen der einen wahren Religion und sind nothwendig, sofern sie auf natürlichen (vorwiegend nationalen) Unterschieden beruhen. Man kann in seinem Sinne in Bezug hierauf den Worten von Gottlieb Joss zustimmen: „Die Kirche ist nur die unvollkommene Form, in der das Reich Gottes auf Erden in die äussere Erscheinung tritt, die menschliche und deshalb mangelhafte Organisation, die jenem Gottesgedanken gegeben wird, und diese Kirche muss sich auseinander legen

1) Streit der Fak., 68.
2) VIII, 160.
3) Streit der Fak., 53.
4) K[1], 181.
5) Streit der Fak., 70.

in verschiedene Sonderkirchen, je nach der religiösen Eigenart der verschiedenen christlichen Völker... Je mehr sich die Kirchen auseinanderfalten, je mehr kann sich das Reich Gottes zusammenschliessen, und so führt gerade die äussere Zersplitterung der Kirche zur inneren, zur wahren Union, sowie auch erst die Verästelung und Verzweigung des Baumes die schöne Rundung, die Krone, die Einheit bildet[1])."

Neben den einzelnen Kirchen existiren aber noch Secten. Sollen diese ausgetilgt werden?, oder giebt es eine Möglichkeit, auch in Bezug auf sie eine Einheit herzustellen?, oder noch besser, ist ein Mittel zu finden, die Bildung von Secten zu verhüten? — Fragen, die immer von Bedeutung gewesen sind für die christliche Kirche und bis auf die Gegenwart ihrer Lösung noch zu harren scheinen. Will man sie beantworten, so ist vorerst festzustellen, was eine Secte sei. Hermann Schmidt hat in seinen Buche: „Die Kirche, ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung in ihrem Unterschiede von Secte und Häresie (1884)", Beachtenswerthes hierüber vorgebracht. Er führt das Wesen der Secte in der Hauptsache darauf zurück, „dass sie im Gegensatze zur Katholicität, ausschliesslich in der Herstellung eines heiligen Volkes das Ideal sehe, was sie erstrebe" und wiederum im Gegensatz zur Nationalität „ihrer Praxis nach kosmopolitisch" sei, in ihrem Gegensatz zur Welt aber negativ und eigentlich „mit der pädagogischen Aufgabe in Bezug auf die Welt sich nicht befasse"[2]). Doch einmal findet ein solches Abzwecken auf Ausschliesslichkeit auch in den Gemeinschaften statt, die wir Kirchen nennen, wie in der römisch-katholischen Kirche und in dem protestantischen Orthodoxismus. Das

1) Gottlieb Joss, Die Vereinigung christlicher Kirchen. Gekrönte Preisschrift (1877), 184. — Nur ist hinsichtlich dieses Citats festzuhalten, dass es falsch ist, die Kirche als Erscheinungsform des Gottesreichs anzusehen.

2) Herm. Schmidt, Die Kirche. Ihre biblische Idee etc. 170 ff. — Besonders 192. 197. 201.

andere Mal gehen auch die Secten auf Propaganda aus und vernachlässigen so das pädagogische Moment nicht durchaus. Bezeichnender und kürzer dürfte folgende Definition sein: Secte ist eine religiöse Gemeinschaft, welche das Reich Gottes mit der Kirche verwechselt und ohne positive Beziehung ist zu den übrigen ethischen Gemeinschaften der Menschen. Die Secte geht, entgegen dem Katholicismus, vom Reiche Gottes aus und setzt dasselbe als Reich Gottes auf Erden an Stelle der Kirche, während der Katholicismus von der Kirche ausgeht und diese an Stelle des Gottesreichs setzt. Weiter fehlt der Secte die organische Verbindung mit den übrigen ethischen Gemeinschaften, sie verhält sich gleichgültig gegen sie, während der Katholicismus ausschliesslich äussere Organisation ist und alle übrigen Gemeinschaften zu beherrschen, in sich aufzuheben sucht. Der consequente Protestantismus dagegen zeigt weder die Verwechslung von Kirche und Reich Gottes, wie schon dargethan wurde[1]), noch ein incorrectes (negatives oder positives) Verhalten zu den andern ethischen Gemeinschaften, wie weiter unten zu erweisen sein wird.

Er hat in seinem einheitlichen moralischen Principe auch das Heilmittel wider Separatismus und Häresie. Die Quelle alles Sectenwesens ist eine falsche Auffassung des Kirchenglaubens. „Von dem Punkte, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sectirerei an; denn da dieser (als praktischer Vernunftglaube) seinen Einfluss auf die menschlichen Seelen nicht verlieren kann, der mit dem Bewusstsein der Freiheit verbunden ist, indessen dass der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt, so sucht ein Jeder etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen[2])." Nur der „Orthodoxismus, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion[3]), bringt Spaltungen

1) Siehe S. 157 ff.
2) Streit der Fak., 69.
3) Ebendaselbst 80.

hervor. Er schiebt den Egoismus in Glaubenssachen dem Rationalismus unter und giebt so das bloss Zufällige für an sich nothwendig aus. „Da nur in zufälligen Lehren es vielerlei einander widersprechende, theils Satzungen, theils Auslegung von Satzungen geben kann, so ist leicht einzusehen, dass der blosse Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu sein, eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen sein werde [1]." Dem ist nicht zu widerstreiten. Wo wahre Objectivität fehlt, muss der Subjectivismus den weitesten Spielraum erhalten.

Nur das Eine moralische Glaubensprincip ist im Stande, dem subjectivistischen Triebe zu wehren... „In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sectenverschiedenheit geben, denn sie ist einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich" [2]). Nur darüber könnte etwa auch in dieser reinen Religion Streit entstehen, ob die Wiedergeburt, die Umkehr der Triebfedern im Menschen nur durch göttlichen unmittelbaren Einfluss geschehen, oder dabei auch dem Menschen etwas zu thun übrig bleibe. „Das ist die einzige Spaltung, welche zur Benennung zweier verschiedenen Religionssecten berechtigt, denn die andern, welche man fälschlich so benennt, sind nur Kirchensecten und gehen das Innere der Religion nicht an" [3]). Hier aber sind innerhalb des Christenthums zwei Anschauungen aufgetaucht, die von der reinen moralischen Religion abweichen: der Pietismus und der Moravianismus [4]).

Beide sind darin mit der reinen Vernunftreligion einstimmig, dass es sich ihnen in der Religion entschieden um den moralischen Lebenswandel handelt [5]) und darum setzen sie sich einstimmig dem Orthodoxismus entgegen. Der Streit besteht nur über die Mittel, durch den Religionsglauben

1) Streit der Fak., 68.
2) Ebendaselbst 66.
3) Ebendaselbst 73.
4) Ebendaselbst 74.
5) Ebendaselbst 72. 73.

bessere Menschen zu machen. Beide, der Pietismus wie der Moravianismus, der eine von Spener, der andere von Zinzendorf[1]) ausgegangen, sind darin einander gleich, dass sie die Wiedergeburt ausschliesslich göttlichen Gnadenwirkungen zuschreiben. Doch der Pietismus behauptet, der Anfang des Gutwerdens, das Ueberwinden des Bösen, geschieht durch eine übernatürliche Operation. Die Busse, „der Durchbruch", wird von Gott allein gewirkt. Die Scheidung des Guten vom Bösen, „die radicale Veränderung fängt mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch guten Lebenswandel" [2]). Der Moravianismus legt dem gegenüber das Hauptgewicht auf das Verweilen des Geistes Gottes im Herzen des Menschen. „Der erste Schritt geschieht hier durch die Vernunft, die, indem sie dem Menschen im moralischen Gesetz den Spiegel vorhält, worin er seine Verwerflichkeit erblickt, die moralische Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entschliessung zu bringen, es fortmehro zu seiner Maxime zu machen. Aber die Ausführung dieses Vorsatzes ist ein Wunder." Um bei dem guten Vorsatze zu verharren, ist es nothwendig, dass der Mensch im continuirlichen Umgange mit dem himmlischen Geiste bleibe, und das geschieht nur durch übernatürliche Gnadenwirkung[3]).

Beide Anschauungsweisen leiden an dem Widerspruch einer übernatürlichen Erfahrung, einer falschen Identification von Uebersinnlichem und Uebernatürlichem[4]), die von dem Pietismus an den Anfang, von dem Moravianismus in den Fortgang der moralischen Umkehr und Besserung gesetzt wird. Der Mensch muss immer ein deutliches Kriterium besitzen, um beurtheilen zu können, ob etwas von Gott stamme oder nicht. „Den unmittelbaren Einfluss der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von

1) Streit der Fak., 73. 74.
2) Ebendaselbst 74. 75.
3) Ebendaselbst 75.
4) Ebendaselbst 72. 77.

dieser bloss in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmassung" [1]). Der Prüfstein für die Göttlichkeit einer in unserer Seele stattfindenden Wirkung ist aber die Moral. Weder eine Offenbarungslehre noch der Consensus Vieler, oder auch Aller, können an Stelle dieses inneren Factums treten [2]). Nur unser moralisches Bewusstsein entscheidet über die Aechtheit eines göttlichen Einflusses, der freilich als möglich anerkannt werden muss, nur mit Zurückweisung des dunkeln mystischen Gefühls, das alle Mittelursachen überspringen möchte.

Weiter aber würde dann, wenn der Mensch nur durch „göttlichen unmittelbaren Einfluss" gut werden sollte, jeder freie Entschluss und alle Zurechnung des Guten für den Menschen aufgehoben. Wir handelten nur als Maschinen. Die göttliche Wirkung des Guten würde nicht unsere That, das Vermögen dazu überhaupt nicht das unsrige sein und mithin das Gute uns auch nicht zugerechnet werden können [3]). Darum ist, damit die Zurechnungsfähigkeit und der eigene Entschluss des Menschen zum Guten aufrecht erhalten bleibe, darauf hinzuweisen, dass die moralische Anlage in uns, das Vermögen zum Guten, zwar etwas Uebersinnliches ist, aber nicht etwas Uebernatürliches; sondern vielmehr zur (übersinnlichen) Natur des Menschen gehört, wie sie von dem ewigen Schöpfer ihm verliehen worden ist. Damit wird der falsche Dualismus, in welchem, wie oben gezeigt [4]), Luther befangen war, und der leicht zum Pelagianismus führt, siegreich überwunden, der psychische Vorgang der Umkehr psychologisch hinreichend erklärt, hierdurch aber das moralische Glaubensprincip in sein volles Recht eingesetzt und die Spaltung in Religionssecten abgewehrt.

Dürfte das nicht eine Mahnung an den Protestantismus sein, sich seines innersten moralischen Princips immer mehr

1) Streit der Fak., 77.
2) Ebendaselbst 77.
3) Ebendaselbst 78.
4) Siehe S. 204.

bewusst zu werden und die „Hypertrophie der doctrinären Elemente“ [1]) endlich zu beseitigen? Diese Hypertrophie, die immer sein Schade gewesen ist, und die stets von Neuem unter der Betonung der „reinen Lehre“ befördert zu werden scheint, ist die Hauptursache der immer weiter um sich greifenden Sectenbildung, welche die „Orthodoxisten“, wie die wohlmeinenden Freunde der protestantischen Kirche gleichmässig erschreckt. Das Sectenwesen ist ein Erzeugniss des jüdisch-pharisäischen Ueberrestes im Christenthum, vermöge dessen das Religions-Vehikel zum Religions-Artikel wird (ethnicismus speciosus) [2]). Allein durch die Einheit des moralischen Princips ist Einheit in Glaubenssachen herbeizuführen. Mögen demnach Meinungsverschiedenheiten existiren über die „schicklichste Form“ zur Bildung einer Kirche, so werden diese immer nur Meinungs-, nicht Glaubens-Verschiedenheiten sein. Sie können nicht zu so grossen und zu so zahlreichen Unterscheidungen, oder gar Gegensätzen führen, wie die Verschiedenheiten des Kirchenglaubens. Der Eine moralische Zweck wird durch sich selbst schon bedeutende Abweichungen verhindern, wenn nicht Willkür und Eigensinn wider ihn aufstehen. Wo aber diese sich einmischen, da ist das klare Bewusstsein des Einen grossen Zwecks bereits verdunkelt und droht verloren zu gehen. Das moralische Princip hebt den Subjectivismus auf und lässt nur den Individualismus bestehen, der, wie erwiesen, wenn er recht verstanden wird, zur Gemeinschaft führt, nicht aber zur Spaltung [3]). Das moralische Princip, „der wahre Geist Christi“, stiftet nicht nur Union unter den einzelnen Kirchen, sondern überwindet auch die Secten und erzeugt eine lebendige Einheit, wie sie von dem lebendigen Geist des Christenthums gefordert wird.

Damit sind die drei Probleme: „Das Verhältniss von Wesen und Erscheinung, von Objectivität und

---

1) Herm. Schmidt, Die Kirche. Ihre Idee etc. 159.
2) Streit der Fak., 66. 67.
3) Siehe S. 397. 414.

Subjectivität, von Einheit und Vielheit für die Lehre von der Kirche gelöst. Die Kirche ist religio phaenomenon. Das allein Objective aber, woran sie sich hält und worauf sie sich erbaut, ist die von Gott in den Menschen gelegte moralische Anlage als Quelle der wahren Religion, als Kriterium aller Offenbarung und als wahre, innere Einheit der einzelnen Kirchen, welche als naturgemäss verschiedene Formen zur Beförderung der moralischen Religion sich bilden, das einzige Princip wahrer, lebendiger Union. — Es erübrigt nun nur noch eine Erörterung darüber, wie die Kirche, deren Begriff festgestellt ist, sich verhält zu den übrigen ethischen Gemeinschaften der Menschen.

II. 4.

Das Verhältniss der Kirche zu den übrigen ethischen Gemeinschaften ist theils ein Verhältniss zu dem Staate, theils ein Verhältniss zu der Schule. Diese sind die beiden grossen Organismen innerhalb der menschlichen Gesellschaft, die dem gleichen ethischen Zwecke zustreben wie die Kirche. Andere Gemeinschaften kommen als solche nicht besonders in Betracht, ein Mal, weil das Verhältniss der Kirche zu ihnen durch das zu den beiden genannten schon mit bestimmt ist, das andere Mal, weil sie Vereinigungen der freien Geselligkeit sind, die nicht mit dem Anspruch besonderer selbständiger Organismen auftreten, oder nur vorübergehenden, geselligen Zwecken dienen.

Diejenige Gemeinschaft nun, von welcher die anderen ethischen Gemeinschaften, die Kirche sowohl als die Schule, in ihrer äusseren Existenz stark beeinflusst sind, ist der Staat. — Welches ist das correcte Verhältniss der Kirche zu ihm? — Dasselbe lässt sich vierfach verschieden denken: 1. entweder beherrscht die Kirche den Staat, oder 2. der Staat die Kirche, oder 3. Kirche und Staat verhalten sich indifferent zu einander, oder 4. Kirche und Staat stehen

als selbständige Organismen mit einander in organischer Verbindung. — Soll nun der Grundsatz gefunden werden, nach welchem die Stellung von Kirche und Staat zu bestimmen ist, so ist zuvörderst der Begriff von beiden festzustellen. Darüber, was unter Kirche zu verstehen sei, hat die vorausgegangene Darstellung Auskunft gegeben. Was ist aber unter Staat zu verstehen? — Die Meinungen hierüber gehen weit auseinander. Die Einen möchten den Staat als eine seelenlose Maschine darstellen, bei deren Functionen es nur darauf ankommt, dass sie gut bedient wird, und die keinen anderen Zweck hat, als den äusserlichen Bestand der Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Das ist eine trübselige und geistlose Definition. Sie kann nur von solchen beliebt werden, die von einer ganz oberflächlichen und nur das Augenfällige in Betracht ziehenden Anschauung ausgehen, oder von solchen, die von vornherein durch eine möglichst geringschätzige Auffassung des Staats der Kirche ihre unbedingte Oberhoheit sichern möchten. Selbst, wenn man die Entstehung des Staates nur aus dem Streite über das Mein und Dein ableitet und seine Aufgabe nur in der Aufrechterhaltung der äusseren Ordnung erblickt, muss man doch bei näherem Zusehen auf eine tiefere Quelle stossen, sofern man die Bildung von staatlichen Gemeinwesen nicht etwa aus einer Art von Instinct ableiten will, wie Aehnliches bei den Ameisen. Mein und Dein und äussere Ordnung weisen, wo sie von Menschen ausgesagt werden, immer auf einen ethischen Ursprung zurück. Der seelenlose Staat ist ein Unding, ja ein Ungeheuer, das nur Schrecken einflössen könnte.

Ein berühmter Rechtslehrer, Bluntschli, sagt hierüber: „Die solches thun (den Staat als eine seelenlose Maschine ansehen), sind meist ältlich gesinnte Leute, welche den Glauben an den Geist aufgegeben haben, welche belastet von den Mühseligkeiten des äusseren Lebens und enttäuscht von mancherlei sich widersprechenden Erfahrungen, aus denen sie sich nicht zurechtfinden, die Dinge nach ihrer äusseren Erscheinung, gewissermassen handgreif-

lich und körperlich messen"[1]). Das ist das hier Beachtenswerthe, dass Orthodoxisten, Romanisten und Materialisten in solcher massiven, äusserlichen Anschauung zusammenstimmen. Bluntschli giebt ihr gegenüber folgende Definition vom Staate: „Der Staat ist eine Gesammtheit von Menschen, in der Form von Regierung und Regierten auf einem bestimmten Gebiete verbunden zu einer sittlich-organischen Persönlichkeit, oder kürzer ausgedrückt: Der Staat ist die politisch organisirte Volksperson eines bestimmten Landes[2])." Man wird also nicht fehl greifen, wenn man ganz allgemein erklärt: Der Staat ist der juridisch-moralische Organismus, noch einfacher: Staat ist Rechtsgemeinschaft. Sein Verhältniss zur Kirche ist aber theils ein ideelles, insofern ihre beiderseitigen Zwecke in Betracht kommen, theils ein reales, insofern es sich um ihre thatsächliche gegenseitige Stellung handelt.

Der römische Katholicismus betont hauptsächlich die letztere und fordert die Oberhoheit der Kirche über den Staat. Dieser gilt ihm ausschliesslich als Welt. Er ist wie die mittelalterliche Lehre lautet, sündig und ein Product des menschlichen Hochmuths. Als Ahnherr der Fürsten wird der Teufel genannt. Der Staat ist todt an sich und empfängt sein Leben erst von der Kirche. Ihr allein gebührt, über ihn wie über Alles zu gebieten[3]). Dass aber nicht nur im Mittelalter solche Auffassungen existirten, sondern noch heute gelten, ist bekannt. Sagte doch Döllinger: „Allerdings ist die päpstliche Autorität eine wahrhaft souveräne und freie, die ihrer Natur und Be-

---

1) Bluntschli, Psycholog. Studien über Staat und Kirche, 7. 8.

2) Bluntschli, Allgemeines Staatsrecht, I, 41. An einer anderen Stelle sagt er: „Der Staat ist die organisirte Menschheit, aber die Menschheit in ihrer männlichen Erscheinung, nicht in der weiblichen Gestaltung. Der Staat ist der Mann." — Vgl. noch Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, I, 67 ff.

3) Friedberg, Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts, 31. — Derselbe, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, I, 36 ff. — Delitzsch, Das Lehrsystem der röm. Kirche, 267. — Hase, Protest. Polemik, 3. Aufl., 119 ff.

stimmung nach für ausserordentliche Fälle und Bedürfnisse auch mit einer ganz ausserordentlichen Macht, jedes bloss menschliche Recht zu beugen und Ausnahmen in der Regel zuzulassen oder anzuordnen, ausgerüstet sein muss. Es geschieht wohl, dass schwere Verwicklungen, neue Situationen für die Kirche sich ergeben, für welche die bestehende kirchliche Ordnung nicht ausreicht, in welchen eine Lösung nur gegeben werden kann durch Ueberschreitung der sonst geltenden Satzungen. Wenn es die Noth erfordert, sagt Bossuet, kann der Papst Alles[1])".

Durch diese Lehre des römischen Katholicismus wird die Kirche und mit ihr die Religion auf ein ihr nicht entsprechendes Gebiet gedrängt und ihres reinsten und schönsten Inhalts entleert. Mit Recht sieht der Protestantismus in solchem Streben der Kirche nach der Hegemonie über den Staat eine Verweltlichung. Die Kirche ist keine „externa politià", sondern ein „populus spiritualis", eine Gemeinschaft, welche auf die Beförderung des Glaubens gerichtet ist, „die Gemeinde der Heiligen". Wo man die Gemeinschaft, die zum Zwecke der Religion gestiftet ist, mit staatlicher Macht ausstattet und in ihrem Namen Gewalt übt, verletzt man die Religion selbst in ihrem innersten Wesen und tödtet sie. Darauf weist Kant hin, indem er lehrt: „Die Kirche ist eine Gemeinschaft unter Tugendgesetzen"[2]), die sich wesentlich von den Rechtsgesetzen, mit denen der Staat zu thun hat, unterscheiden. Sie ist auf das Himmlische gerichtet und hat sich daher mit der irdischen Regierung der Menschen nicht weiter zu befassen[3]). „Am besten wird sie mit einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen"[4]).

Ihr Einfluss soll und kann, wenn sie sich recht versteht, nur ein Einfluss auf die Gemüther sein. Doch auch

1) Döllinger, Kirche und Kirchen, 39. 40. — L. von Hammerstein, Kirche und Staat, 93 ff.

2) K[1], 98. 99.

3) VII, 121.

4) K[1], 107.

dieser ist nur so zu denken, dass sie auffordert zu „freier Huldigung, die dem moralischen Gesetz zu oberst geleistet werden soll“ [1]). Wo sie zu herrschen sucht durch das Gebot von Observanzen und durch „die Vorspiegelung des Nutzens, den der Staat vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können“ [2]), wird sie zur Hierarchie, zum Pfaffenthum, und verkehrt die Religion in Fetischdienst [3]). Die Kirche ist ein bloss auf Glauben gerichtetes Institut [4]), und zwar, wo sie wahre Kirche ist, eine auf moralischem Glauben ruhende Gemeinschaft, die alles Zwanges und äusserer Gewalt sich enthalten muss, weil jede fides imperata oder servilis der Untergang aller Religion ist [5]). Will die Kirche wirklich religio phaenomenon sein, die religio noumenon zum Inhalt hat, also Vehikel der einen wahren Religion, so darf sie keinerlei politische Gewalt ausüben und niemals auf eine äusserliche Weise den Staat zu beeinflussen suchen. Der moralische Glaube wirkt nur durch innere Motive [6]). Daher ist alle Hierarchie verwerflich. Daraus aber geht hervor, dass die Anmassungen des römischen Katholicismus sich am sichersten allein aus der moralischen Religion und dem Kirchenbegriff widerlegen lassen, der mit dieser übereinstimmt. Nur der moralische Glaube herrscht durch sich selber in den Herzen der Menschen und ohne alle äusseren Zwangsmittel, die der bloss historische niemals ganz zu entbehren vermag.

Sollte nun umgekehrt, da die Kirche nicht politisch herrschen darf, der Staat Herr der Kirche sein, so würde, wie das Herrschen der Kirche über den Staat dem Wesen der Kirche zuwider ist, dies gegen das Wesen des Staates streiten. Ursache dieses zweiten Irrthums ist die Ueberspannung des Staatsbegriffs. Entweder es wird dabei ganz

---

1) K[1], 195.
2) Ebendaselbst.
3) K[1], 194. 195.
4) VII, 122.
5) K[1], 123. 175 ff. 205.
6) K[1], 625. 626. K[3], 370. 371. 373. 374. — Streit der Fak., 59. — K[1], 127. 151. 175. 176.

äusserlich eine Gewalt beansprucht, die über seine Befugniss hinausgeht, oder es werden ihm Eigenschaften beigelegt, die er thatsächlich nicht besitzt. Das Erstere ist ein ungerechtfertigter Despotismus, der sich bald an dem Staat selbst rächen muss, eine brutale Staatspraxis, die ihn und die Religion zugleich vernichtet. Das Andere ist eine übertriebene Idealisirung des Staatswesens und der Staatsaufgaben, wie sie hauptsächlich von Rich. Rothe vertreten worden ist. Dieser führt aus: Der Zweck der Menschheit, nach dem sie hinstreben soll, ist die moralische Gemeinschaft[1]). Die Moral spaltet sich in die zwei zu einander gehörenden Factoren des Sittlichen und des Religiösen[2]). Das Sittliche besteht in gewisser Beziehung des Menschen zur Natur, in dem Zugeeignetsein der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit[3]). Das Religiöse besteht in der Beziehung des Menschen zu Gott[4]). Das Sittliche kann nicht sein ohne das Religiöse. Denn nur vermöge ihres Sichselbstbeziehens auf die allgemeine und absolute Vernunft, d. h. auf Gott, und nur in dem Masse, in welchem sie diese Selbstbeziehung vollzieht, kann die individuelle und somit nur particuläre und relative Vernunft wirklich als Vernunft, d. h. sittlich auf die Natur handeln[5]). Aber auch das Religiöse kann nicht sein ohne das Sittliche. „Gott selbst kann nicht Object des menschlichen Handelns sein“[6]). Das unmittelbare Object des religiösen Handelns kann vielmehr kein anderes sein, als das des sittlichen Handelns, nämlich die Welt. „Da es, abgesehen von der Welt (also), ein Object, auf welches die menschliche Persönlichkeit ihre Function direct richten könnte, gar nicht giebt, so würde das religiöse Handeln, für sich allein genommen, ein reelles Object, das es behandeln könnte, überall nicht haben, sondern sich in

1) Richard Rothe, Theologische Ethik, 2. Aufl., II, 204.
2) Derselbe a. a. O. I, 418 ff.
3) Derselbe a. a. O. 432 ff.
4) Derselbe a. a. O. I, 461 ff.
5) Derselbe, Anfänge der christlichen Kirche, 27.
6) Derselbe, Theol. Ethik, II, 170.

leeren Abstractionen bewegen, und die Persönlichkeit würde in ihm ihre moralischen Acte an Schatten- und Traumbildern vergeuden[1])." Das Religiöse hat also concrete Wirklichkeit nur als das Sittliche[2]). Die Wirklichkeit des Sittlichen aber ist allein der Staat[3]). Er ist „die specifische Form, unter welcher das menschliche Leben als solches sein Dasein nicht nur, sondern seine Wirklichkeit hat" [4]). In ihm durchdringen sich Geistiges und Sinnliches und dadurch ist das Geistige wirklich da. Weil nun aber „das sittliche Leben ein als solches wahres und specifisch vollendetes ist, inwiefern es durch und durch ein religiöses ist, so ist die eigenthümliche Natur des Staates als solchen, ebensowohl wie die des einzelnen Menschen, Religion zu haben und eine wesentlich religiöse Gemeinschaft zu sein" [5]). Der Staat ist demnach die religiös-sittliche Gemeinschaft[6]). „Zu allernächst ist er nun allerdings eine sittliche Gemeinschaft .... aber vermöge der wesentlichen Beziehung zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit ist der Staat nicht minder wesentlich auch eine religiöse Gemeinschaft, die nationale religiöse Gemeinschaft, oder die nationale Gemeinschaft der Frömmigkeit[7])." Das Nationale, die Volksthümlichkeit ist seine natürliche Grundlage, auf der er sich zur sittlich-religiösen Gemeinschaft entfaltet[8]). Doch „der einzelne nationale Staat ist in seiner Isolirung von den übrigen genommen, freilich nicht die vollendete moralische Gemeinschaft; allein er trägt doch schon als solcher die Nöthigung in sich, aus dieser Isolirung in ein Verhältniss gegenseitiger Beziehung zu treten" [9]). Das Ziel des Entwicklungsprocesses

1) Rothe, Theol. Ethik, II, 171.
2) Derselbe, Anfänge der christl. Kirche, 28.
3) Derselbe a. a. O. 13.
4) Derselbe a. a. O. 14.
5) Derselbe a. a. O. 30.
6) Derselbe, Ethik, II, 422 ff.
7) Derselbe a. a. O. II, 458.
8) Derselbe a. a. O. II, 432 ff.
9) Derselbe a. a. O. II, 467. — Anfänge der christl. Kirche, 20. 21.

für die einzelnen Staaten ist der „allgemeine Staatsorganismus“ [1]). Dieser ist dann das schlechthin vollendete Reich Gottes, die absolute Theokratie [2]).

Die Kirche ist nun zwar vermöge der alle Menschen in Eins zusammenfassenden Frömmigkeit oder der religiösen Anlage (Beziehung zu Gott), die in allen Menschen sich findet [3]), die höhere Einheit, in der die Vielheit von besonderen Gemeinschaftskreisen, zu welcher die moralische Gemeinschaft sich entfaltet, wieder schlechthin in Eins zusammengeht, aber nur bis zum Abschluss der moralischen Menschheitsentwicklung [4]). Ihr fehlt das äussere Element der Existenz, das dem Staate in der nationalen Grundlage gegeben ist. Für sie als die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher hat die Nationalität keine Bedeutung und für sie bildet sie folglich keine Scheidung [5]). Aber gerade wegen dieser ihr abstracten Allgemeinheit ist sie nur eine transitorische Gemeinschaft. „Auf der einen Seite kann sie es gar nicht zu einer vollständigen Realisirung ihres Begriffs bringen, indem für eine ausschliessend und abstract religiöse Gemeinschaft die Bedingungen der Existenz fehlen. Denn um eine solche Gemeinschaft zu vollziehen, muss das Handeln unvermeidlich in die materielle Natur hinübergreifen und so ein religiös sittliches werden. Damit geräth es aber mit seinem eigenen Begriffe als dem eines ausschliessend religiösen in Widerspruch. Auf der andern Seite aber erweitert sich in demselben Verhältniss, in welchem die moralische Entwicklung normal voranschreitet, die religiös-sittliche Gemeinschaft, und tritt folglich das Bedürfniss einer ausschliessend religiösen Gemeinschaft und dieser selbst immer mehr zurück, — bis zuletzt, wenn mit der Vollendung der moralischen Entwicklung die religiös-sittliche Gemeinschaft durch den Staat, ihre schlecht-

1) Rothe, Ethik, II, 470.
2) Derselbe a. a. O. II, 476. — Anfänge der christl. Kirche, 17.
3) Derselbe, Ethik, II, 240 ff.
4) Derselbe a. a. O. II, 247. 248. 396.
5) Derselbe, Ethik, II, 465. — Anfänge der christl. Kirche, 20. 21.

hinnige Allgemeinheit thatsächlich erreicht hat, eben damit die ausschliessend religiöse Gemeinschaft, d. h. die Kirche schlechthin wegfällt[1])." Je mehr der allgemeine Staatenorganismus als das Reich Gottes sich verwirklicht, desto mehr muss die Kirche zurücktreten[2]). „Das letzte Resultat der Weltgeschichte ist eben der vollendete Staat[3])."

---

1) Rothe, Ethik, II, 411. 412.

2) Derselbe a. a. O. II, 473.

3) Derselbe, Anfänge der christl. Kirche, 15.

Des Nicolaus von Lyra postillae perpetuae in Vetus et Novum testamentum in ihrem eigenthümlichen Unterschied von der gleichzeitigen Schriftauslegung.

Von

M. Fischer,
Diaconus in Görlitz.

Nicolaus von Lyra ist dem evangelischen Theologen schon dadurch interessant, dass Luther bei seiner Arbeit an der Bibel sich der Postillen desselben so gern und eifrig bediente. Zwar in der ersten Zeit seiner biblischen Studien, da er „im Gebrauch älterer Schriftauslegungen noch der damals allgemein herrschenden Richtung folgte, welche für den einfach geschichtlichen Sinn und Zusammenhang der Bibelworte kein Auge hatte, sondern mit Hilfe willkürlicher, oft phantastisch kühner Allegorien überall sogleich einen Ausdruck höchster Wahrheiten und Geheimnisse finden zu müssen meinte," glaubte er den Lyra „verachten zu dürfen", cf. Köstlin, Martin Luther, I, p. 85, erste Ausg., hernach aber hören wir ihn „den guten Mann Nicolaus de Lyra" eifrig empfehlen, namentlich auch unter dem Gesichtspunkt, dass er „über die ganzen Biblia ein kurz Comment zu machen fürgenommen hat", wenn auch seine Arbeit noch zu verbessern wäre, E. A. 63, p. 351. „Wer das Neue Testament wohl wüsste", heisst es in den Tischreden, „dem wäre Lyra sehr nütze." Vornehmlich zum Verständniss der alttestamentlichen Historien dienten seine Commentare sehr

wohl, E. A. 62, p. 112. Später freilich konnte Luther dem Lyra in seinem Verhältniss zu den jüdischen Schriftauslegern (siehe unten) nicht ganz gerecht werden. Der feine Mann Lyra, urtheilt er, der ein guter Ebraist und treuer Christ sei, mache zwar gute Arbeit, wo er sich nach dem Neuen Testament wider den jüdischen Verstand lege, aber wo er seinem Rabbi Salomo sonst folge, sei er kalt und faul (von den letzten Worten Davids, E. A. 37, p. 4). Luthern behagte offenbar nicht mehr des Lyra öfteres Beharren bei dem einfachen geschichtlichen Sinn und den zeitgeschichtlichen Beziehungen des alttestamentlichen Textes, worin eben Raschi ihn bestärkte. Denn obwohl der Reformator der mittelalterlichen Allegoristik principiell entsagt hatte, wodurch eben Lyra ihm sympathisch werden musste, so verfolgte er doch je mehr und mehr in der Auslegung des Alten Testaments eine so unmittelbare Beziehung desselben auf die geschichtliche neutestamentliche Offenbarung, dass alle Abhängigkeit von den Rabbinen ihm verdächtig und der bloss zeitgeschichtlich gefasste alttestamentliche Text ihm leer erscheinen musste.

Er stimmt darin gewissermassen mit dem Urtheil der Zeitgenossen Lyra's überein, die auch den höchsten Ruhm der Postille darin fanden, dass sie firmissima turris in Hebraeos condita sei und damit nicht nur einseitig urtheilten, sondern den eigentlichen Werth des Werkes überhaupt übersahen. Um so mehr ist es die Aufgabe der evangelischen Geschichtsschreibung über die Auslegung der heiligen Schrift, dem Lyranus und seinem hochbedeutsamen Lebenswerk gerecht zu werden. Und so wird er denn auch von dieser Disciplin theologischer Wissenschaft in seiner für seine Zeit einzigartigen Eigenthümlichkeit immer anerkannt.

Wenn aber dabei in den umfassenden Werken über die Geschichte der Schriftauslegung [1]) die Postillen mehr

1) Vergl. Richard Simon, Histoire critique des commentateurs du V. T.; Dr. Gottlob Wilhelm Meyer, Geschichte der Schrifterklärung; Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche; Eduard Reuss, Geschichte der heiligen Schriften N. T.'s und die betr. Artikel in Herzog's Real-Encyklopädie.

oder weniger nur allgemein charakterisirt werden können mit Anführung einiger besonders bedeutsamen Stellen, und wenn wiederum Specialarbeiten sich vorwiegend damit befassen, das Verhältniss Lyra's zur rabbinischen Exegese und zum Hebräischen überhaupt, oder seine Stellung in der antijüdischen Polemik seiner Zeit zu bestimmen, wie die einschläglichen Partien in Merx's Commentar zum Joel oder Siegfried's Abhandlung über den Einfluss Raschi's auf Lyra in Merx's Archiv, Bd. I, so scheint es nicht überflüssig, einmal die postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum *für sich und ausführlicher* zu betrachten *unter dem Gesichtspunkte des Vergleiches mit der gleichzeitigen anderweitigen Schriftbehandlung in der christlichen Kirche und Theologie.* Wenn ich denn im Folgenden den Versuch mache, dadurch die hohe Eigenthümlichkeit und Bedeutsamkeit dieses mittelalterlichen Bibelwerkes recht zur Geltung zu bringen, wie es einsam und unverstanden in seiner Zeit eine Thatprophetie der zukünftigen rechten Arbeit an der heiligen Schrift gewesen ist, so will ich ausdrücklich betonen, dass es sich mir nicht um eine erneute Untersuchung der Ursprünge Lyra's in seiner Postillenarbeit handelt, sondern überhaupt um nichts Anderes, als eben einfach um eine Darstellung der Postille, wie sie vorliegt, zur Vergleichung ihrer Arbeit an der Schrift mit der gleichzeitigen Schriftbehandlung und Schriftauslegung, sofern von letzterer bei der mittelalterlichen Theologie überhaupt die Rede sein kann. Eine kurze Lebensskizze des Postillators möge uns zunächst in die Zeit versetzen, um deren Bibelarbeit es sich handelt.

Nicolaus ist in Lyre in der Normandie geboren. Das Geburtsjahr ist nur ungefähr durch Rechnung aus anderen Daten festzustellen. Es steht nämlich das Todesjahr fest, 1340, und es findet sich ausserdem verschiedentlich die Angabe, dass er 48 Jahre lang in der „Religion“, d. h. im Mönchsstande gelebt habe, auf einem ihn betreffenden Epitaph aber steht zu lesen, dass er non diu in mundo haesisse, sed cito ad Religionem convolasse, und dürfte demnach der Eintritt in's

Kloster etwa mit dem 20. Lebensjahre erfolgt sein. Wäre dies, nach obiger Angabe berechnet, das Jahr 1291 gewesen, so hätten wir als Geburtsjahr etwa 1270 anzusetzen.

Frühzeitig schon hat hin und her die Annahme gegolten, dass er jüdischer Convertit gewesen sei, wozu wohl namentlich seine Bekanntschaft mit dem Hebräischen und seine Anhänglichkeit an rabbinische Ausleger Anlass gegeben. Die Annales minorum des Lucas Wadding nehmen die jüdische Abkunft auch an, stellen es aber als nicht zu entscheiden dahin, ob er gleich als Kind getauft worden sei oder vor seiner Taufe wirklich im Judenthum gelebt habe. Aber schon ein älterer Chronist, wie Wadding auch erwähnt, hat die Rede von der jüdischen Abstammung des Lyra als blosse opinationes behandelt und sagt einfach nur, dass er sein Hebräisch in jüdischen Schulen gelernt habe, vielleicht von jüdischen Freunden darin unterstützt. Ein directes Zeugniss dafür, dass Nicolaus nicht Convertit gewesen, scheint mir darin zu liegen, dass er selbst niemals von jüdischer Abstammung spricht, da er doch ernstlich gegen die Juden polemisirt. Das ist nicht Convertitenart. Wenigstens hat der jüdische Convertit Paulus, Bischof von Burgos, der in vielen additiones zu den postillae des Nicolaus diesen meistens bekämpft, seine jüdische Abstammung geflissentlich hervorgehoben und zwar gerade in seiner Controverse mit Lyra über die jüdische Auslegung einer Stelle, um zu bedeuten, dass er es besser verstehen müsse, als jener. Jedenfalls hatte er keine Ahnung von dem Gerücht jüdischer Abstammung desselben[1]).

1) Die Frage ist nicht so gleichgültig, wie es scheinen könnte. Sie hängt mit der zusammen, wie Lyra zu seiner eigenthümlichen Arbeit an der Schrift und für die Schrift gekommen. Ich will hier darüber wenigstens kurz referiren nach der eingehenden Behandlung, die A. Merx in seinem Buche über Joël und seine Ausleger ihr hat angedeihen lassen. „Die Renaissance des Hebräischen, besser noch als die erste Geburt desselben in der Kirche zu bezeichnen,“ sagt Merx p. 306, „löste die Blindheit, mit der die mittelalterliche Theologie in aller exegetischen Thätigkeit geschlagen war.“ Wie kam es aber dazu, dass die jüdische biblische Wissenschaft, die in Spanien unter

Leider haben wir nun auch sonst keine Kunde über Nicolaus, die über ihn und sein Leben, über seine Ent-

der arabischen Herrschaft neu erblüht war, unmittelbaren Einfluss auf die christliche Theologie gewann? Es war der Bekehrungseifer dominicanischer Inquisition, welcher hebräische Studien in der abendländischen Christenheit herbeiführte. Nachdem auf dem Lateranense von 1215 die Ueberwachung der Juden innerhalb der Christenheit neu angeregt und geregelt worden, folgte alsbald eine grausame dominicanische Verfolgung derselben, es sollte aber neben der Anwendung der Gewalt auch der Versuch gemacht werden, sie durch Belehrung zu gewinnen. Daher kam es zur Errichtung von orientalischen Seminarien und Cursen der orientalischen Sprachen an den Universitäten, auch an der Sorbonne. Doch waren es zunächst viel mehr religionsphilosophische oder wenigstens nur dogmatische Waffen, die man suchte, nicht aber bewegte sich die Polemik auf dem Gebiete wirklicher Schriftforschung. Vergl. auch schon die Abhängigkeit des Thomas Aquinas von Maimonides in der religionsphilosophischen Bestimmung des Begriffes der Prophetie. Auch der Franciscanerorden verschloss sich den hebräischen Studien nicht und hier allein brachten sie, eben in Lyra, eine wirklich exegetische Frucht. Indem man freilich auch die Postillen allein unter dem Gesichtspunkt der jüdischen Polemik schätzte, beurtheilte man sie ganz schief; für die Eigenthümlichkeit derselben hatte eben die Zeit kein Verständniss. Merx macht darauf aufmerksam, dass Lyra schon durch die Wahl des viel mehr exegetischen, als philosophischen Raschi (Rabbi Salomo) zum Lehrer und Leiter zeigt, wie sein Interesse ein ganz anderes war, als das der Zeitströmung. Denn dem Raschi eben war es vor Allem um das einfache Verständniss des Textes zu thun. Und so ist denn die Entstehung der Postillen in ihrer Eigenart bei Weitem nicht aus der aus polemischem Interesse entstandenen Beschäftigung mit den Rabbinen zu begreifen, sondern es muss auf eine natürliche exegetische Anlage und Lust bei Lyra zurückgegangen werden, kraft deren er dann auch nicht bloss Nachahmer, sondern Erfinder ist, wie Merx mit Recht betont. So dass dann die ernste Beschäftigung mit dem Texte immer weiter auf gesunde Bahn führen konnte.

Sollte man dabei nicht auch noch auf das Franciscanerthum des Postillators hinweisen dürfen, in welchem ihn eine Tradition, eine Stimmung umgab, die der Bibel und einem ungekünstelten Studium derselben nicht abgünstig war? Hat doch in neuester Zeit H. Thode in seinem „Franz v. Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien“ in höchst überzeugender Weise den Franciscus als Repräsentanten einer „volksthümlichen Bewegung der christlich-katholischen Humanität“ charakterisirt und dabei gezeigt, wie in ihm mit dem [illegible]h-menschlichen Verlangen nach Berechtigung des Individuums

wicklung und seine Arbeit etwas Persönliches darböte. Wadding erwähnt, dass er gleich nach seinem Eintritt in's Kloster angefangen habe, einige Bücher der heiligen Schrift auszulegen. Es ist das wohl so zu verstehen, dass damals bald seine Beschäftigung mit der Schrift begonnen habe, abschliessende Arbeiten werden wir dem 20—30jährigen Mönche wohl noch nicht zutrauen dürfen. Einige Zeitangaben enthält die Postille selbst. Bei gen. I steht die Angabe, dass 1322 die Auslegung des ersten Capitels der Genesis begann. 1326 arbeitete Lyra an Jesaias II, 1327 an Jesaias 42. Ein Abschluss des Werkes muss 1330 erreicht gewesen sein, denn Wadding citirt aus einem Autograph Lyra's, das im Convent zu Vernoli von ihm eingesehen worden, folgende handschriftliche Notiz desselben: ego Deo Optimo Maximo gratias ago, qui mihi gratiam

---

auch das Verlangen nach einem persönlichen Verhältniss zu Christus, zur Bibel und zur Lehre überhaupt zum Durchbruch kam. Es könnte ja wohl eine gewisse Congenialität mit dem Stifter seines Ordens den Lyra zu der natürlich-menschlichen Beschäftigung mit der Bibel getrieben haben, wie solche in der ausdauernden Arbeit an dem einfachen Texte sich kundgiebt. Und war nicht auch Roger Baco, † 1294, ein Franciscaner, den Neander unter den ausserordentlichen Männern des Jahrhunderts nennt, „der seiner Geistesfreiheit wegen über Alle hervorragt, voll grosser reformatorischer Ideen, welche die Keime neuer Schöpfungen enthielten und weiter führen mussten, als er selbst, mit seinen Bestrebungen doch in seiner Zeit wurzelnd, es erkannte und wollte". Im Gegensatz gegen Scholastik und Hierarchie verwirft er die Abhängigkeit von Autoritäten in der wissenschaftlichen Arbeit. Von den Vätern solle man vielmehr das Weiterarbeiten lernen. Und indem er eine Reformation aller Studien anstrebt, klagt er vor Allem darüber, dass die Theologen das Studium der Schrift so sehr vernachlässigen. Baccalaureus, qui legit textum, succumbit lectori sententiarum, ja er muss bei diesem (in Paris) um eine passende Stunde für seine Lection betteln. Aber eben ein Studium der Schrift muss in Gang kommen. Man müsse über die Vulgata, die ohnehin verbesserungsbedürftig, auf den Grundtext gehen und die Auslegung müsse ein wirkliches, unbefangenes Textverständniss vermitteln. Unsern Lyra werden solche pia desideria seines Ordensgenossen, dem er ja fast Zeitgenosse war, nicht unbekannt geblieben sein und er musste nach den Bestrebungen, die er in der Postille verfolgt, nicht unempfänglich dafür sein.

scribendi secundum modulum ingenii mei super omnes libros in Biblia contentos dedit etc. Quod actum est Parisiis anno Domini 1330. Indessen finden wir in den jetzigen Ausgaben bei der Bearbeitung von Ezechiel 40—48 wieder die Jahreszahl 1332. Lyra hat also seine Arbeit nicht ruhen lassen, nachdem er 1330 die Schrift ganz bearbeitet hatte. Die Erklärung von Ez. 40—48 ist übrigens fast ein selbständiger Tractat und als solcher vielleicht 1332 an die Stelle der früher kürzeren Erläuterungen des Textes getreten.

Der äussere Lebensgang des Nicolaus ist höchst einfach. Im Franciscanerconvent zu Verneuil in der Normandie hat er Profess gethan und ist dann, wir wissen nicht wann, nach Paris übergesiedelt. Hier hat er an der Universität gelehrt, vorschriftsmässig seinen Commentar zu den Sentenzen des Lombarden verfasst, ist auch mit zwei besonderen Tractaten in die Polemik gegen das Judenthum eingetreten, hat noch eine und die andere praktisch-theologische Frage behandelt, hat aber vor und über dem allen seiner Bibelarbeit obgelegen, deren Früchte eben die postillae sind.

Am 23. October 1340 ist er in Paris gestorben und dort begraben in magno Coenobio Parisiensi, in aula Capitulari, sub ingenti lapide, auf dem die Grabschrift lautete:

> Hic jacet frater Nicolaus de Lyra, sacrae Theologiae venerabilis Doctor, cujus vitae et doctrinae fama diffusa est per diversa mundi climata. Postillavit enim Bibliam ad litteram a principio usque ad finem. Is provinciae Franciae alumnus, in conventu Vernoliensi Custodiae Normanniae habitum Minorum accepit, quem honorifice exemplariterque annis XLVIII portavit, mortemque obiit anno Domini MCCCXL die XXIII Octobris[1]).

1) Die Notiz von C. Schmidt in dessen Artikel über Lyra in Herzog's Realencyklopädie, dass er 1325 Ordensprovincial von Burgund geworden und als solcher im letzten Willensacte der Königin Johanna, Gemahlin Philipps des Langen, zu deren Testamentsvollstrecker ernannt sei, habe ich auf ihre urkundliche Richtigkeit nicht prüfen

Als Nicolaus seine postillae perpetuae in vetus et novum testamentum schrieb, gab es in der christlichen Theologie keine Schrifterklärung, keine Disciplin, die wir irgend mit dem vergleichen könnten, was wir heute unter Exegese verstehen. Wohl wurde die Schrift benützt und es wurden auch Folianten über Folianten dazu geschrieben, aber nicht um sie selbst handelte es sich dabei, nicht um die Erforschung ihres Sinnes nach dem Text, den sie darbietet, sondern um immer erneute Sammlung von Aussprüchen der Väter, welche mit dem Text, zu dem sie gehörten, oft nur in sehr willkürlicher Verbindung standen. Denn diese alten Erklärungen beschäftigten sich wenig und gar nicht mit dem Wortlaut des Textes, sondern sie sollten den andern oder eigentlichen Sinn der Schrift entfalten, der überall unter dem Wortsinne verborgen sein sollte und durch bestimmte Auslegungskunst gefunden werden musste. Die ganze Schriftauslegung stand unter dem Banne der Allegoristik und stellte ein buntes Gemisch von Sätzen, Aussprüchen, Lehrausführungen dar, die in willkürlicher Anknüpfung an den Text oft in von diesem ganz abgelegenen Gebieten der Dogmatik, der Asketik, der scholastischen Dialectik oder mystischen Speculation sich bewegten. Es sollte aber freilich die kirchliche Lehre und die um dieselbe sich bewegende Speculation auf diese Weise doch auf die heilige Schrift begründet werden.

Derartige Schriftbehandlung war alt, ja eigentlich die ursprüngliche in der christlichen Theologie. Wir sagten ja schon, dass die mittelalterliche Christenheit hierin vom Erbe der Väter lebte. Es ist hier nicht der Ort, auf eine Untersuchung über die Entstehung der Allegorese und auf eine geschichtliche Erläuterung ihrer damaligen Nothwendigkeit einzugehen. Wer sich über diese wichtige Frage ausgiebig belehren will, der sei auf Diestel's und Merx's oben erwähnte Bücher verwiesen, vor Allem aber auch auf Dr.

---

können. In die Angaben bei Wadding und in die Zahlen der Postille, sowie in die Notizen des Epitaphs passt diese Angabe jedenfalls nicht hinein.

Carl Siegfried's „Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments". Dass Allegorese entstehen muss überall da, wo ein altheiliges Schriftwerk göttliche Autorität für Denken und Leben aller späteren Zeit hat, ohne dass man noch die Nothwendigkeit und die Gesetze geschichtlicher Vermittelung des fortschreitenden Lebens mit den Ursprüngen kennt oder anerkennt; wie sie im palästinensischen Judenthum entstanden ist, als in der neu begründeten Gemeinde in Jerusalem nach dem Exil der geheiligte Buchstabe alter Gesetze zum geistigen Mittelpunkt des Judenthums wurde; wie sie ferner ebenso im späteren Griechenthum namentlich durch die Stoiker dem Homer gegenüber principiell begründet und ausgebaut wurde, so dass der alte Sänger zum Urheber aller metaphysischen und ethischen Erkenntnisse werden konnte; wie sie endlich in Alexandrien, im hellenistischen Judenthum, unter Zusammenwirken der jüdischen und der griechischen, ihren classischen Vertreter in Philo fand, von dem wieder die nachhaltigste Einwirkung auf die entstehende christliche Wissenschaft der alexandrinischen Schule ausging — das Alles ist namentlich von Siegfried auf's eingehendste und anschaulichste dargestellt.

Sollte also das Alte Testament, wie es vorlag, unmittelbar, als heiliger Buchstabe den neuen christlichen Geist in sich enthalten und aus sich rechtfertigen lassen, oder sollte dann das Alte und Neue Testament entweder dem System des christlichen Philosophen, das dieser etwa mit platonischer Gnosis sich geschaffen, oder der weiter gebildeten hierarchischen Tradition, die heidnische und jüdische Lebens- und Cultuselemente genug in sich aufgenommen, als Zeuge zur Seite stehen, damit die Uebereinstimmung dieser Bildungen des kirchlichen Lebens mit der göttlichen Offenbarung im Buchstaben der Schrift nachgewiesen sei, so musste eben von der Schrift ein *ἀλληγορεισϑαι* angenommen sein, d. h. dass sie Anderes sage und bedeute, als sie wörtlich ausspricht, und der Ausleger muss *ἀλληγοριαι* bilden können, d. h. er muss das *ἀλλο* zu finden, hervorzuziehen und darzustellen verstehen, um nachzuweisen, dass die Schrift, wie auch der Buchstabe beschaffen sein und lauten

möge, doch eben das sage, was die kirchliche Lehre aussage oder zu ihrer Begründung fordere.

Gerade um diese kirchliche Allegorese handelt es sich für uns, denn die philosophische eines Origenes hatte für die abendländische Hierarchie kein Interesse. Hier kam es darauf an, dass der feststehende Dogmencomplex, den dann die Scholastik mit ihrem logischen Begriffs-, Urtheils- und Schlussverfahren bearbeitete und mit den übrigen natürlichen Erkenntnissen zu einem grossen Erkenntnissganzen zusammenzufassen suchte, — dass dieser kirchlich sanctionirte Complex übernatürlicher Wahrheiten und Weisungen als unmittelbar biblisch begründet erschien. Dieser Arbeit hatten sich die Väter gewidmet und es ist nicht zu verwundern, dass die eigentliche Productivität in Allegorieen dann bald aufhörte und die Allegoristik selbst durch feststehende Tradition sich fortpflanzte. Denn wesentlich Neues geschah in der Dogmenbildung und in der Gestaltung christlichen Lebens nicht mehr. Und im Uebrigen lag auch an der biblischen Begründung des kirchlichen Systems so viel nicht, da es ohnehin von der kirchlichen Autorität principiell getragen wurde, ja die heilige Schrift selbst von da her ihre Autorität erst empfing.

So fasst sich denn eigentlich die ganze mittelalterliche Hermeneutik in dem bekannten Sprüchlein vom vierfachen Schriftsinn zusammen:

> Littera gesta docet, quid credas, allegoria,
> Moralis, quid agas, quo tendas, anagogia.

Aus dem Litteralsinn, der nur gesta bietet, suche den anderen, das, was da mystice gesagt ist, und da findest du in Allegorieen die Glaubenslehren, im moraliter ausgedeuteten die Lebenslehren, und als Anagogie weist dich der verborgene Sinn der Schrift auf dein zukünftiges Ziel. So bedeutet z. B. Jerusalem litteraliter die bekannte, geschichtliche Stadt, allegorice et moraliter die christliche Kirche und anagogice die ewige Heimath.

Werfen wir kurz einen Blick auf die sogenannte exegetische Literatur der Zeit unseres Lyra, um ihren Geist und ihre ganze Art uns zu vergegenwärtigen, damit dann

um so deutlicher die Eigenart seiner Arbeit uns entgegentrete.

Nach den Zeiten eines Origenes, Theodorus[1]), Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, Augustin erlahmt die Productivität des kirchlich-christlichen Geistes und es kommt für die exegetische Theologie die Zeit der Autoritätensammlungen aus dem Schatze der Väter. „Selten, dass die Sammler noch Eigenes hineinzuarbeiten vermochten oder gesonnen waren.“ Und gerade was die Fundorte etwa Historisches oder Grammatisches boten, wurde als zweckundienlich bei Seite gelassen.

So entstanden theils die übergrossen Bibelwerke eines Procopius, Cassiodorus, Beda, Rhabanus Maurus, wo entweder nur einer der Väter oder doch nur einige benützt sind, die aber nicht lediglich ausgeschrieben, sondern immerhin noch selbständig bearbeitet werden, so dass die Werke einen einheitlicheren Eindruck machen, theils die eigentlichen Catenen oder Postillen, wo die dem biblischen Texte zur Seite oder nach Versen oder Abschnitten zwischeneingeschriebene Auslegung aus Excerpten von verschiedenen Werken besteht, mit Nennung der Quellen, oft mit fleissiger Sorgfalt, oft aber auch sehr willkürlich an einander gereiht. Namentlich die bekannten Bemühungen Carls des Grossen um Belebung der kirchlichen Lehrthätigkeit hatten in dieser Richtung ihre Ziele und Erfolge. Aber sie schufen nicht neues Leben aus der Beschäftigung mit den Alten, sondern die Exegese gerieth erst recht in den Zustand der Erstarrung, der Autoritäten- und Raritätensammlung.

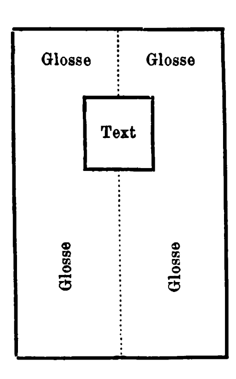
Aus dem carolingischen Zeitalter stammt das classische und fast canonisirte Werk dieser Art, Walafried Strabo's

---

1) Die sogenannte Antiochenische Schule, welche im Gegensatz gegen die Alexandrinische principiell den geschichtlichen Sinn der Schrift erforschen wollte, wie sie überhaupt die menschliche Seite im Religiösen betonte, hat einen nachhaltigen Einfluss auf die Exegese nicht einmal in der morgenländischen, geschweige denn in der abendländischen Kirche gehabt. Lyra hat ihre Arbeiten nicht gekannt, es ist aber interessant, die Aehnlichkeit zwischen seinen Postillen und den Arbeiten, z. B. eines Theophylact, zu beachten.

glosa ordinaria, „fünf Jahrhunderte lang für einen grossen Theil des Abendlandes zugleich die Fundgrube und fast auch der einzige Rest älterer Bibelwissenschaft". Petrus Lombardus beruft sich auf das Werk ohne Weiteres, als auf eine Autorität, ja Spätere behandelten seine Glossen fast gerade so, wie den Text, indem sie auch sie commentirten.

Die patristischen und späteren Bibelwerken entnommenen Excerpte, welche den Inhalt der glosa bilden, sind ihrem Inhalte nach vielseitig genug, die Exegese der Väter und Aelteren ziemlich vollständig repräsentirend. Wort- und Sacherklärungen mangeln nicht, sogar auf's Griechische und Hebräische wird wohl einmal eingegangen, aber nicht nur in nicht ausreichender, sondern meist in ganz unverständlicher Weise, so dass die Erklärungen erst immer wieder der Erklärung bedürftig erscheinen. Dann aber ist's namentlich der sogenannte moralische Sinn, der hervorgehoben wird, und vor Allem der allegorische oder mystische, dessen Wichtigkeit für die ganze Zeit und ihre Theologie schon mehrfach erwähnt worden ist. Uebrigens steht dies Alles dann nicht nur unvermittelt neben-, sondern auch oft wild durcheinander, jedenfalls wird keine überlegte Ordnung eingehalten. Die äussere Form ist die, dass in der Mitte der Folioseite, meist etwas nach oben zu in kleinerem aufgerichteten Rechteck mit gröberer Schrift oder Druck der Vulgatatext steht und um denselben herum in zwei Halbseitspalten die Glosse, so dass also der Bibeltext von den beiden Spalten rechts und links, oben und unten umschlossen ist. An den Rändern ist dann der Inhalt der Excerpte angegeben mit: mystice, allegorice, moraliter. Bei den meisten stehen die Namen der Väter dabei. Wo solche fehlen, wird man wohl auf Walafried's eigene Bemerkungen oder wenigstens Verarbeitungen von Stücken aus Aelteren schliessen dürfen. Uebrigens steht nicht fest,



ob nicht Walafried nur der Begründer des Werkes gewesen, und dasselbe erst nach ihm zu seiner letzten Vollendung gebracht worden sei. Bei dem bedeutenden Umfange desselben liegt dies wohl nahe.

In den Ausgaben der glosa ordinaria findet sich zugleich eine spätere Arbeit, die glosa interlinearis des Anselm von Laon, kurze Bemerkungen zwischen die Zeilen des Bibeltextes geschrieben oder gedruckt, theils nur erklärende Worte, theils Umschreibungen oder verbindende und den Zusammenhang herstellende Sätzchen; durch Buchstaben, die den Glossen beigesetzt sind, wird man auf die Stelle oder das Wort des Textes gewiesen, die denselben Buchstaben bei sich haben und um deren Erklärung es sich also handelt.

Uebrigens ist in den uns vorliegenden Drucken die Glosse fast immer mit den Postillen Lyra's verbunden.

Neben der glosa ordinaria und interlinearis haben wir auch aus der Zeit der Scholastik und von ihren grossen Vertretern, sowie auch von den gleichzeitigen Mystikern jene grossen Postillen, deren schon Erwähnung gethan ist, in welchen zwischen längere oder kürzere Bibeltextabschnitte oft unendlich lange Excurse eingefügt sind, die mehrere ältere Ausleger verarbeiten, ohne die Namen zu nennen, mehr oder weniger auch auf Erläuterung des Textes bedacht, vor Allem aber weitschweifige allegorisch-mystische oder moralische Betrachtungen in loser Verbindung anknüpfend.

Es sind mir davon zu eigener Einsicht zugänglich gewesen die Postillen des Hugo von St. Caro und des Albertus Magnus. Des Thomas Aquinas Homilien zu Hiob konnte ich nicht einsehen, sie gehören aber offenbar zu dieser Gattung. Dagegen ist die mir vorliegende glosa continua oder das continuum in quatuor evangelia von demselben grossen Theologen, auch catena aurea genannt, auf die Seite der glosa ordinaria zu stellen, eigentlich eine Erneuerung und Erweiterung derselben in's Ungeheuerliche. Denn der Foliant — ich habe ihn als Incunabeldruck — umfasst ca. 500 Blätter, also 2000 Foliospalten und würde in unserem

Druck, da sehr viele Abkürzungen gebraucht sind, trotz des weitläufigen Druckes der Incunabel doch nicht viel weniger Octavseiten liefern.

Thomas will — laut der kurzen Vorrede — als Erbe des seligen Bekenntnisses des Apostelfürsten, durch welches die Kirche auf Erden gegründet, der Zugang zum Himmel aufgethan, die Vergebung der Sünden verdient ist und wird, den katholischen Glauben aus den Evangelien bestätigen. Denn eben im Evangelium wird vor Allem die forma fidei catholicae und die regula totius vitae christianae überliefert. Darum will er auch nicht bloss den sensus litteralis verfolgen, sondern auch die mystische Auslegung geben. Denn eben diese ist der Weg zur Erhärtung der rechten Lehre und zur Ueberwindung der Irrthümer. Er will aber ausdrücklich nur Compilator sein. Geschickter Auswahl und Zusammenstellung resp. Umstellung und Zurechtstellung der auctoritates gilt seine Arbeit, und sie ist sehr glänzend gelungen, denn die Excerpte zusammen mit zahlreichen Stücken der glosa schliessen sich so genau wie möglich an den Verlauf des Textes an und sie sind auch meistens unter einander so künstlich verbunden, dass ein Citat immer gleichsam durch Aufnahme eines Stichwortes sich eng an das vorhergende anschliesst.

Dass aber mit dieser catena aurea wohl ein Meisterwerk ihrer Specialität geschaffen, dagegen für die Erklärung der Schrift so gut wie Nichts, wenigstens nichts Neues geleistet ist, ist wohl klar. Das sequi litteralem sensum ist eben nur ein ganz äusserliches, es geschieht Nichts, um den Sinn der Schrift selbständig aufzuhellen und selbständig zu verwerthen. Von einer geschichtlichen Betrachtung der Evangelien kann hier nicht die Rede sein.

Ueber Aufgaben und Grundsätze der Schriftauslegung nachzudenken, fühlte sich keiner der Theologen veranlasst. Der historische Sinn, die Littera und die in ihr enthaltenen gesta, waren ja als Grundlage anerkannt, aber wo man in Dialectik oder Mystik kraft kühner Allegorieen zu schwelgen gewohnt war oder auch rein auf die moralisirende Praxis sah mit Nutzanwendung des Wortes, da erschien die be-

sondere Beschäftigung mit Buchstaben und Text, Wortlaut und Geschichte der heiligen Schrift doch allzu sehr entlegen. Wenn auch ein Hugo von Sct. Victor „den historischen Sinn vor dem mystischen zu erforschen empfiehlt", was ja die Väter, Origenes, Augustin, Hieronymus nicht versäumt hatten, wenn auch der eine oder andere einmal mehr Rücksicht auf den Wortsinn nimmt, grosse Vertrautheit mit der Bibel, auch einige Kenntniss der Grundsprachen zeigt, wenn auch hie und da die Einsicht auftaucht und sich bethätigt, dass der Text der Vulgata dringend kritischer Reinigung bedürfe (denn die Unkenntniss und auch die baare Unbiblicität der Abschreiber hatte den Text durch Theile der Glosse bereichert) — Alles dieses vermochte doch nicht zu selbständigen theologischen biblischen Arbeiten zu gedeihen. Die Schrift war einmal dem Ansehen der Dialektik oder dem Aufflug der Mystik zur Intuition unterworfen, weder Thomas v. Aquino, noch Bonaventura konnten Schrifttheologen sein.

Am Schlusse des Mittelalters, als schon die neue Zeit in vielen mächtigen Gestaltungen heraufgezogen kam, die Kirche aber erst recht ihre Macht befestigen zu wollen schien, konnte Johann Gerson, der doch in vieler Beziehung ein Zukunftstheolog genannt zu werden verdient, folgende Sätze über Schriftauslegung als allgemein gültig formuliren:

Der sensus literalis der Schrift ist zu beurtheilen und auszulegen, wie die vom heiligen Geist inspirirte und geleitete Kirche es festgestellt hat und nicht nach dem Gutdünken oder der Interpretation jedes beliebigen.

Er wurde zuerst durch Christus und die Apostel offenbart und durch Wunder klar gemacht, dann durch das Blut der Märtyrer bestätigt, hierauf haben ihn die heiligen Lehrer durch ihre Gründe gegen die Häretiker ausführlicher aufgehellt und die Schlussfolgerungen aus ihm deutlicher und verständlicher gezogen. Dem schloss sich die Bestimmung der heiligen Concile an, damit, was die Lehrer doctrinaliter erörtert hatten, durch die Kirche sententialiter festgestellt wurde. Endlich wurden auch die Strafen be-

stimmt gegen Diejenigen, welche sich in frecher Verwegenheit der kirchlichen Festsetzung nicht unterwerfen wollten. Dieser Strafbestimmungen möge man sich einfach bedienen gegen solche, die etwa gegen die Schrift in solchen Punkten streiten, welche die Kirche ein für allemal bestimmt und angenommen hat, anstatt erst mit Gründen gegen sie zu Felde zu ziehen.

Indessen soll man den geschichtlichen und buchstäblichen Schriftinhalt, wenn er durch kirchliche Decrete festgestellt ist, ebenso zur Theologie und geheiligter Schrift rechnen, wie das apostolische Symbol, man soll ihn nicht verachten, als wäre er nur auf menschliche Festsetzung begründet. Jede Bestreitung einer kirchlich gesicherten Auslegung erweckt den Verdacht der Häresie, den Verdacht der Depravation des Intellects durch Irrthum und des Affects durch Unverbesserlichkeit und Hartnäckigkeit. Denn sie ziehen ihr Verständniss dem Urtheil der Klügeren und Weiseren vor, die von den Vätern gezogenen Grenzen überschreitend. Was durch Richter und Concil bestimmt und erklärt ist, ist eben das, was die Widersprechenden explicite glauben müssen.

In solchem Stande war die kirchliche Schätzung, Behandlung und Verwendung der Bibel, als Nicolaus Lyranus seine Postillen schrieb, zu deren Schilderung wir nun übergehen, um dabei durch Anführungen aus der glosa behufs Parallelisirung die eigenthümliche Beschaffenheit dieser — und damit auch der auf ihrer Seite stehenden Arbeiten — noch specieller hervortreten zu lassen.

In einem ersten Prolog handelt er de commendatione sacrae scripturae in generali.

Die praktischen und die speculativen Wissenschaften, welche die Philosophen betreiben, haben ihre Beziehung auf politische und contemplative Glückseligkeit im irdischen Leben. Das ewige Leben aber mit seiner Glückseligkeit ist ihnen verborgen, sie haben dahin keinen Weg, diesen weist allein die heilige Schrift. Sie verdient daher das Buch des Lebens *κατ᾽ ἐξοχην* genannt zu werden, denn diesem Leben gegenüber ist jenes irdische nicht

mehr, als Tod. Darum seien auf die heilige Schrift als Motto gleichsam die Worte aus ecclesiasticus XXIIII (Sirach 24, 32) bezogen: haec omnia liber vitae, in welchen vier Herrlichkeiten der Schrift angedeutet sind: ihre ganz einzigartige eminentia (mit dem demonstrativen haec), ihr Alles umfassender Inhalt (omnia), ihr geistiger Gehalt (liber) und ihre beseligende Wirkung (vitae). Ihr Gegenstand ist Gott, deshalb wird sie auch einfach Theologie genannt, ein sermo de Deo. Und nicht in menschlicher, Irrungen ausgesetzter Forschung und Lehrweise geht sie einher, sondern auf sicherer Spur, da die Propheten und Apostel durch Offenbarung die göttlichen Eigenschaften erkannten, welche das Erforschungsvermögen der Vernunft überschreiten. Und zwar ist diese Erkenntniss nicht bloss eine solche, die das Denken beschäftigt und damit befriedigt, sondern durch sie und in ihr wird der Erkennende, der Speculative und Contemplative, sofort zur Liebe des Objectes fortgerissen.

Allumfassend ist ihr Inhalt, denn alle Dinge haben Beziehung zu ihrem Gegenstande, zu Gott. Aber eben nur in diesem Sinne umfasst sie Alles, denn im Uebrigen haben die einzelnen Gebiete des Seins ihre eigene Betrachtungsweise und Wissenschaft, die menschlich zu Stande kommt. Doch von allen Creaturen aus werden wir zu Gott, zu seiner Erkenntniss und Liebe hingeführt durch den Glauben, charitate formata, den eben die Betrachtung der biblischen Wissenschaft specifisch im Auge hat.

Der Gehalt der Schrift ist specularis. Wie in einem Spiegel die sinnlichen Formen erscheinen, so leuchten aus einem Buche die intelligiblen Wahrheiten uns entgegen. So wird denn auch die göttliche Präscienz, in welcher alle Wahrheiten leuchten, ein Buch genannt, das Buch, in welchem wir die Propheten und Apostel belesen finden, die dieses Wissen überliefert haben. Sie konnten im Buche der göttlichen Präscienz lesen, allerdings nur so, dass sie vermöge von species divinitus mentibus impressae und vermöge des diesen proportionirten prophetischen Lichtes auf ihre Weise und nach ihrem Mass die Wahrheiten erschauten, die von dem Wissensinhalt Gottes durch Offenbarung zu ihnen herabflossen, ebenso wie der durch das natürliche Licht mögliche Intellect in den a fantasmatibus acceptae species die ihm proportionalen Wahrheiten erblickt.

Wir nun, die wir nicht prophetisch erleuchtet sind, können nicht in der Scienz Gottes selbst, sondern müssen in diesem geschriebenen Buche lesen. Dieses uns übergebene Buch hat ferner aber die Eigenthümlichkeit, dass ein und dieselbe Stelle oder Ausdruck (littera) einen mehrfachen Sinn enthält. Das kommt daher, dass Gott selbst der Autor dieses Buches ist. Dieser Autor vermag nicht bloss, was auch wir Menschen können, durch Worte

eine bestimmte Sache zu bezeichnen, sondern ferner durch diese in Worten bezeichneten Sachen wieder andere Sachen zu bezeichnen. Dass die Worte und Sätze etwas bedeuten, Sachliches enthalten und ausdrücken, das hat dieses Buch mit allen Büchern gemeinsam, aber das ist seine Specialität, dass die res per voces significatae weiter Sachliches bedeuten.

Dieser zweite Schriftsinn ist der sensus mysticus seu spiritualis, und je nach dem, was er bezeichnet oder bezeichnen soll, ist er ein dreifacher allegoricus, wenn er Glaubenslehren enthält; moralis oder tropologicus, wenn er sich auf Lebenslehre bezieht; anagogicus, wenn er auf die erhoffte zukünftige Seligkeit weist.

Littera gesta docet; quid credas, allegoria;
Moralis, quid agas; quo tendas, anagogia.

Daher ist die heilige Schrift jenes Buch, von welchem Ezechiel und die Apokalypse sprechen, der liber scriptus intus et foris.

Das Lebensbuch mit beseligender Wirkung ist die Schrift nach dem Zeugniss des Heilandes selbst, Johannes im fünften, das Mittel zur ewigen Glückseligkeit zu gelangen für den, der sie richtig versteht und nach dem richtigen Verständniss fromm lebt. Sie enthält die Vollkommenheit alles praktischen und speculativen Wissens. Durch Erkenntniss der Wahrheit und Uebung des Guten führt sie so zum seligen Leben, quam nobis concedat, qui sine fine vivit et regnat.

In einem zweiten Prolog handelt nun Lyra von seiner Absicht und Art in der Schriftbehandlung.

Er knüpft hier an den Ausspruch von dem liber intus et foris scriptus an und stellt zunächst als Grundsatz fest, dass der sensus litteralis oder historicus das Fundament sei und sein müsse für alle die vielfältigen Auslegungen oft einer und derselben Stelle nach den andern drei Gesichtspunkten. Eine mystische Auslegung, welche sich nicht sicher auf dem sensus litteralis aufbaut, ist thöricht, zum mindesten ungeschickt, sie muss zusammenstürzen, wie ein Haus, das vom Fundament abweicht. Wer also im Schriftstudium etwas vor sich bringen will, muss mit dem Verständniss des buchstäblichen Sinnes beginnen; zumal da aus ihm allein Beweise und Widerlegungen in Zweifelsfällen entnommen werden können, wie auch Augustinus sagt.

Nun ist freilich zu beachten, dass in unseren Tagen der Text der Schrift sehr vielfach verderbt ist, theils durch Nachlässigkeit der Schreiber mit Verwechselung ähnlicher Buchstaben, theils durch die Unkunde der Correctoren in der Interpunktion und Versabtheilung, theils auch durch Uebersetzungsfehler, wo dann auf den hebräischen Text zurückgegangen werden muss. Dies freilich mit Vorsicht, denn an christologischen Stellen des Alten

Testamentes haben die Juden zur Vertheidigung ihres Irrthums gelegentlich den Text gefälscht. Wo aber ein solcher Verdacht nicht vorwalten kann, ist der Grundtext massgebend.

Ferner soll man wissen, dass durch die traditionelle Auslegungsweise mit ihrer Nichtachtung des Wortsinnes und unendlichen Häufung von mystischen Ausdeutungen der Text oft fast erstickt ist und dadurch vielfach verdunkelt; man hat ihn auch so viel zertheilt und so viel ihn nichts angehende Concordanzen beigebracht, dass das Verständniss, wie das Gedächtniss verwirrt und vom Texte selbst abgezogen wird.

Das Alles wollen wir mit Gottes-Hilfe vermeiden, mystische Auslegungen nur gelegentlich bringen, vor Allem bei dem textus litteralis verharren. Dabei sollen nicht bloss die katholischen, sondern auch jüdische Ausleger berücksichtigt werden, namentlich Rabbi Salomo, der am vernünftigsten gearbeitet hat. Natürlich muss auch ihnen gegenüber der Text selbst Recht behalten, wo sie gegen Sinn und Vernunft fehlen.

Da ich aber weder im Hebräischen, noch im Lateinischen so erfahren bin, dass ich nicht leicht fehlgehen könnte, so will ich hiermit ausdrücklich sagen, dass ich Nichts assertorisch und determinativ behaupten will, es sei denn das, was schon ganz offenbar feststeht aus der Schrift und durch die Autorität der Kirche. Das Uebrige sei jeder Correctur des Einsichtigen unterworfen, namentlich der der Mutter Kirche.

Zum Schlusse nennt und erläutert Lyra dann noch die sieben Regeln oder claves, welche Thidorus für die Schriftauslegung aufgestellt hat[1]). Sie enthalten praktische Winke, z. B. wie man beachten müsse, dass in der Schrift oft übergegangen werde von der species zum genus oder vom Theil zum Ganzen, und umgekehrt; dass bei Zeitangaben oft nicht genau verfahren werde, etwa das eine Mal die Zeitbestimmung ganz genau, das andere Mal in runder Zahl erfolge, auch der terminus a quo oft wechsle in der Berechnung ein und derselben Zeitbestimmung; dass Recapitulationen und Antecipationen vorkommen. Ferner sei zu beachten, wie in manchen Stellen die Rede unvermittelt übergehe von dem Haupte, Christus, auf den mystischen Leib, die Kirche, so dass die Schrift sub uno contextu quasi sub eadem

1) Diese sind übrigens nicht des Thidorus eigne Erfindung, sondern sie stammen von einem gewissen Tichonius, der um's Jahr 400 gelebt hatte.

persona aliquando loquatur de utroque. Dasselbe gelte auch vom Teufel und seinem mystischen Leibe, den Bösen. Auch werde oft von der Kirche im Ganzen gesprochen ohne Rücksichtnahme auf die thatsächliche Mischung von wahren und Schein-Christen, so dass das eine Mal Alle gleichmässig gelobt, das andere Mal Alle gleichmässig getadelt werden.

Am wichtigsten ist die dritte Regel de spiritu et littera. Hier wird darauf aufmerksam gemacht, dass derselbe Text litteraliter im Alten Testamente nur einen einfachen historischen Sinn habe und doch ebenso litteraliter für das Neue Testament ein textus mysticus sei; wenn nämlich eine alttestamentliche Persönlichkeit z. B. eine figura Christi sei, so gelte, was dort von ihr gesagt werde, einfach historisch nur von ihr, aber sub specie der Vollkommenheit, die ihr mangele, sei es in Christus erst erfüllt, und die neutestamentliche Zeit habe es auch auf diesen historice und litteraliter zu beziehen.

Lyra hat, nachdem die Postillen zur wörtlichen und geschichtlichen Auslegung des Textes vollendet waren, in seinen letzten Lebensjahren noch moralitates bibliae zur ganzen Schrift verfasst. Dieselben sind in den späteren Drucken mit den Postillen so vereinigt, dass sie am Fusse der Seiten abgedruckt sind, mit der geschichtlichen Auslegung fortlaufend. Der besondere Prologus zu diesen moralitates ist dann am Anhang des ganzen Werkes als dritter gedruckt.

Er enthält zunächst noch einmal die Ausführungen über den vierfachen Schriftsinn. Hierbei aber ist eine bedeutsame Erweiterung hinzugekommen. Zwar nicht ganz klar und entschieden, doch aber deutlich genug versucht er auch das parabolische in der Schrift als textus litteralis zu behaupten, so den Werth und die Bedeutung desselben erweiternd. Er bemerkt, dass viele Abschnitte der Schrift überhaupt nur einen wörtlichen Sinn darböten, so z. B. die moralischen Vorschriften. Diese haben eben einfach nur den Sinn, den die Worte ausdrücken. Andere, sagt er,

eben die parabolischen Stellen — wie die Parabel des Jothan oder wie der Ausspruch des Herrn über die abzuhauende Hand, die uns ärgert — hätten eigentlich keinen wörtlichen Sinn; wollte man sie nach diesem verstehen, so sei die Rede sinnlos. Hier sei also der übertragene Sinn der ursprünglich intendirte und dürfe also wohl einfach der sensus litteralis genannt werden.

Man sieht also das Bestreben unseres Postillators, so viel wie möglich Alles nicht bloss auf den sensus litteralis zurückzuführen — das hatte ja Origenes und auch Augustinus auch festhalten wollen und es galt wenigstens theoretisch dieser Grundsatz, wie ihn Lyra im zweiten Prolog sehr energisch aufstellt —, sondern den sensus litteralis zum allein geltenden und genügenden zu erheben und die Schriftauslegung auf die sprachlich-geschichtliche Feststellung des textgemässen Sinnes nüchtern und schlicht zu beschränken. Womöglich nur dort, wo im Neuen Testament eine Stelle des Alten mystisch-allegorisch verwendet ist, will er diesen zweiten Sinn und Inhalt gelten lassen. Dann soll aber der Text doch auch seinen ursprünglichen geschichtlichen Sinn behalten und in demselben wichtig und werthvoll sein für seine Zeit. Der Willkür der allegorischen Auslegung wird doch sehr gesteuert, und die Werthung des geschichtlichen und Local-Sinnes wird doch wesentlich gehoben, wenn erst der Begriff der typischen Figur in die Auslegung eingeführt wird. (Vergl. hier die Uebereinstimmung mit den Antiochenern.)

Beachtenswerth erscheint aber auch, was im ersten Prolog über die Bedeutung und den Werth der heiligen Schrift im Allgemeinen ausgesprochen wird. Gewiss werden wir nicht erwarten, dass Lyra im Wesentlichen sie anders betrachte, als das kirchliche Alterthum gethan und sein Zeitalter ihn lehrte: als Inbegriff der höchsten, vom Himmel stammenden Lehrwahrheiten, durch deren Annahme und Verarbeitung der menschliche Geist den Weg eines übernatürlichen Lebens betrete und das Verdienst der Seligkeit sich erwerbe. Aber wenn er dann auch in der Theologie, welche die Bibel speculativ und praktisch lehrt, generaliter

das ganze Sein und Dasein umfasst sieht, quod sub consideratione alicujus scientiae non solum cadit subjectum (d. i. nach unserem Sprachgebrauch das Object, der Gegenstand der Wissenschaft), sed etiam ea, quae habent attributionem ad ipsum, — und das Object der heiligen Schrift ist „Gott", zu welchem alle Dinge Attribution haben —, so beschränkt er doch wieder sehr besonnen ihren specifischen Zweck auf die Begründung und Sicherung des religiösen Lebens, der fides charitate formata. Sie soll nicht Lehrerin auf den Gebieten des übrigen, natürlichen Lebens sein, diese haben ihre eigene, ihnen entsprechende Wissenschaft, die aus Menschenvernunft zu Stande zu bringen ist, und insofern nur ist die Bibel generalis continentiae, als alle Creaturen und alle creatürlichen Lebensgebiete über sich hinaus zu Gott weisen und also auch alle menschliche Wissenschaft dieser Gebiete schliesslich das Bedürfniss einer Offenbarung erwecken muss, durch welche der Mensch mit dem Centrum alles Seins in Verbindung kommen kann, einer Offenbarung, die eben in der heiligen Schrift gegeben ist.

Wie aber kommt diese Offenbarung und durch sie diese Schrift zu Stande? Das Allwissen Gottes, die Summe der höchsten intelligiblen Wahrheiten, wurde den Aposteln und Propheten erschlossen, wie ein Buch, in dem sie lesen könnten. Ihrem Geiste prägten sich aus demselben durch unmittelbare Wirkung Gottes die species der höchsten Scienz ein, indem sie zugleich durch prophetische Erleuchtung subjectiv dazu befähigt wurden. Aber dieses lumen propheticum war doch ein eis proportionatum, so dass sie suo modo die ihnen zufliessenden ewigen Wahrheiten ersahen und erfassten. Es ist hier nicht bloss der Versuch gemacht, den Offenbarungsvorgang auf's Innigste mit der menschlichen Persönlichkeit zu verbinden, ihn zu individualisiren, sondern es ist damit auch die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung gesichert, welche Lyra, wie wir später sehen werden, mindestens in grossen Zügen behauptet. Und indem er den Versuch macht, eine Art apostolisch-prophetischer Erkenntnisstheorie zu skizziren, in

Parallele mit den Erkenntnissvorgängen in den natürlichen Wissenschaften, wird doch ein Weg wenigstens betreten, wenn auch nicht sicher begangen und zum Ziele verfolgt, auf welchem eine lebendigere Erfassung des eigenartigen Lebens in der Schrift und der dieselbe producirenden Persönlichkeiten erreicht werden könnte, um die Bibel aus dem starren Zustande eines Lehr- und Gesetzescodex zu erlösen und ihr zu der ihr gebührenden Eigenmacht zu verhelfen. Unter dem Einfluss eines darauf gerichteten Verlangens wenigstens scheint mir Lyra bei seiner hingebenden und zugleich zurückhaltenden Arbeit an der Schrift gestanden zu haben.

Für uns ist denn die Bibel, die dann durch die beschriebene Offenbarung zu Stande gekommen ist, gleichsam abgeschrieben aus dem für die Apostel und Propheten aufgeschlagenen Buch der göttlichen scientia und praescientia, der Spiegel, in welchem uns die species der ewigen Wahrheiten sichtbar werden, wie in einem wirklichen Spiegel die Formen der sinnlichen Dinge erscheinen. Wir gewinnen sie daraus durch die Arbeit der rechten Auslegung. An eine weitere Unterscheidung zwischen der Offenbarung selbst und ihrer schriftstellerischen Abfassung in der Schrift hat Lyra sich nicht gemacht. Beides, Offenbarung und Schrift, sind ihm offenbar identisch, doch zeigt die ernste und umsichtige wissenschaftliche Arbeit, die er auf den Text und die Feststellung seines Sinnes zu verwenden für nöthig hält, und die Unbefangenheit, mit welcher er Unvollkommenheiten des Textes behandelte, dass ihm die Bibel bei dieser Arbeit doch eben als ein Buch vorliegt, das nur auf menschlichem Wege in unsern Besitz kommen kann. Wenn das nöthig und möglich ist, so liegt der Schluss nahe, dass es als Buch auch nur auf menschlichem Wege entstanden sein kann.

Mit Weglassung aller seltsamen und gekünstelten Eintheilungen, so beginnt nun Lyra seine Postille zur Genesis, will ich mich nur an die gebräuchlichste halten.

Gott ist der Gegenstand der ganzen heiligen Schrift, diese aber zerfällt doch in zwei Haupttheile, indem im Alten Testament

vorzüglich von Gott als dem Schöpfer und Weltregierer, im Neuen aber von Ihm als dem Erlöser und Verherrlicher gehandelt wird. Beide Theile pflegt man dann parallel einzutheilen in Gesetz-, Geschichts-, Weisheits- und Propheten-Bücher.

Der erste Theil des Alten Testamentes ist das Gesetz, die fünf Bücher Moses. Da es sich aber nicht um gesetzliche Vorschrift für die einzelne Person, sondern für ein Volksganzes handelt, so wird zuerst im Buch Genesis die Herstellung und Einigung des frommen und treuen Volkes unter dem Cultus des Einen Gottes erzählt. In den drei folgenden Büchern findet sich dann die Gesetzgebung an dieses Volk und im Buch Deuteronomium die Wiederholung und Erläuterung des Gesetzes.

Die Genesis theilt sich so, dass in den drei ersten Capiteln Moses die Hervorbringung der menschlichen Natur berichtet, und dann in den folgenden die Ausbreitung derselben in der Weise, dass die Erwählung des frommen Volkes unter Ausscheidung desselben von dem gottlosen durch die Folge der Generationen sich darstellt.

Im ersten Theil beobachtet die Darstellung ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren, wie ja die unvollkommene Creatur der vollkommneren dienen muss. Sogar die Himmelskörper sind zum Dienst des Menschen gemacht.

Zuerst wird dann die Hervorbringung des Körperlichen im Allgemeinen genannt, dann das Werk der Einzelbildung und Trennung, in den ersten drei Tagen, schliesslich die Ausschmückung in den folgenden drei Tagen. Am siebenten Tage ruhte Gott, indem er aufhörte Neues zu schaffen, nicht in Thatlosigkeit überhaupt, sondern im Befriedigtsein mit dem Hervorgebrachten.

Wenn Hieronymus sagt, dass der Anfang der Genesis so voll Dunkelheiten und Schwierigkeiten sei, dass den Juden vor dem 30. Jahre nicht gestattet war, ihn zu lesen, so mag er recht haben. Denn das geht zur Genüge hervor aus den so verschiedenen und vielfältigen Auslegungen der jüdischen, wie der katholischen Erklärer. Da aber die Verwirrung sowohl des Verständnisses wie des Gedächtnisses Feind ist, so will ich, sagt Lyra, solche Menge der Auslegungen vermeiden, namentlich die, welche vom Wortsinn sich ganz zu entfernen scheinen, dem ich allein folgen möchte, so Gott Gnade giebt.

Auf drei solenne Auslegungen scheinen sie alle zurückzuführen zu sein.

Erstlich ist da die des Augustin, der nicht hier eine Reihenfolge von Tagen findet, sondern in den sechs Tagen die angelische Erkenntniss eines sechsfachen genus des Geschaffenen angezeigt sieht u. s. w.

Aber eben diese Auslegung geht doch ganz vom Wortsinn ab, und wenn man bedenkt, dass doch Moses für ein ungebildetes Volk schrieb, das ausserdem noch so sehr zum Götzendienst geneigt war, so kann wohl ebenso seiner Unverständlichkeit, wie seiner Gefährlichkeit wegen dieser Sinn nicht der des Mose gewesen sein; wie denn auch Moses nicht einmal die Erschaffung der Engel erwähnt.

Die beiden anderen grundlegenden Auffassungen sind dem Wortsinn näher, und darum wollen wir ihnen folgen.

Sie gehen aber aus von verschiedenen philosophischen Auffassungen der Materie. Es giebt deren vornehmlich drei (dieselben werden nun entwickelt), welche von ihnen aber die richtigere sei, ist hier nicht speculativ zu untersuchen, wir wollen dem buchstäblichen Sinn nachgehen. Dabei wird zum Verständniss derselben die eine oder die andere herangezogen und an ihm gemessen werden, der Leser möge dann urtheilen, ob es mit der anderen auch geht, was wohl möglich ist, und nach Belieben der einen oder der anderen folgen.

Es ergeben sich dann dem Lyra zwei verschiedene Gesammtauffassungen des buchstäblichen Sinnes, von denen die eine sich stützt auf die beiden ersten Erklärungen der Materie, die andere auf die dritte. Er meint nun, wollte man beide durchgängig anwenden, so würde man genöthigt sein, fortwährend im Verlauf des Textes von der einen zur andern überzugehen und damit grosse Verwirrung anrichten. Es scheint ihm allerdings nöthig, den feststehenden philosophischen Ansichten zu folgen, aber es scheint ihm möglich und richtig, zuerst die vier ersten Tagewerke nach einander nach beiden Auffassungen auszulegen, dann die beiden letzten gleichmässig nach beiden.

Ich verfolge nun nicht diese Auslegung, sondern will nur noch einige Einzelheiten aus den drei ersten Capiteln hervorheben.

Zuerst den Schluss des ersten Capitels: Die Erschaffung des Menschen.

Die Hebräer legen den Plural: faciamus so aus, dass Gott zu den Engeln gesprochen habe. Aber das ist falsch, die Engel sind nicht Mitschöpfer bei der Menschenseele. Es ist vielmehr der Plural aus der Trinität zu erklären.

Das „Bild Gottes“ im Menschen besteht in den angeborenen Eigenschaften, der memoria, intelligentia und voluntas, die „Aehn-

lichkeit“ aber in Gnadengaben, so dass diese eine Vervollkommnung jenes ist.

Die Juden finden das „Bild Gottes“ in anderen Eigenschaften der Seele, wie z. B. darin, dass sie den ganzen Körper erfüllt, wie Gott die Welt, dass sie nicht schläft etc. Diese Bestimmungen aber sind doch zu accidentell, die oben aufgestellte ist magis propria, sie setzt das Bild Gottes im Menschen in das, wodurch er fähig wird zur Gotteserkenntniss und Gottesliebe.

„Masculum et feminam creavit eos“. — Hieraus schliessen die hebräischen Ausleger, dass die menschliche Natur von Anfang in beiderlei Geschlecht gebildet worden sei, Mann und Frau seien aber an je einer Seite so verbunden gewesen, dass sie ein zusammenhängendes Ganze ausmachten. Später seien sie dann durch göttliche Wirkung getrennt worden. Dagegen spricht aber der Text weiter unten, wo es heisst: er nahm eine Rippe etc. und: er füllte die Stelle aus etc. Letzteres wäre nicht nöthig gewesen, wenn sie nur einfach von einander getrennt worden wären. Dagegen sagen sie zwar, dass das hebräische Wort für costa auch latus bedeuten könne, und es giebt dafür allerdings Belagstellen. In der gallischen Sprache ist ja dasselbe der Fall mit dem Worte coste, wo die beiden Bedeutungen nur durch geringfügige Aenderung der Aussprache bezeichnet und unterschieden werden. Man soll also sagen: tulit unum de lateribus ejus. Und zur zweiten Stelle sagen sie richtig, es müsse heissen: et clausit carnem in loco suo, nämlich indem er an der Scheidungsstelle die Haut über das Fleisch zog. Aber erstlich einmal hätte diese Art erster Menschenschöpfung ein Monstrum gegeben, wie von solch einer Missgeburt unter dem König Philipp, dem neunten vor dem jetzt regierenden Carl, erzählt wird (folgt Beschreibung). Solche Monstra kommen in der Natur per accidens vor, und es ist wahrlich nicht denkbar, dass der Künstler aller Dinge gleich zum Anfang des Menschengeschlechtes ein solches gemacht habe. Es ist aber diese Ansicht auch gegen den Text, wo es heisst, dass Gott alle Thiere zum Menschen brachte, dass aber unter ihnen eine Gehilfin für ihn sich nicht fand, weshalb eben Gott zur Bildung des Weibes aus der Rippe des Mannes schritt. Und dabei heisst es ja dann ausdrücklich, dass er das Weib baute aus der Rippe, was doch nicht mehr nöthig gewesen wäre, wenn dasselbe schon vorher, zwar in jener Verbindung, aber doch vollkommen ausgebildet bestanden hätte. So theilt denn auch Rabbi Salomo (Raschi) diese Ansicht nicht.

Wenn nun hier es schon heisst: er schuf sie Mann und Frau, so geschieht das per antecipationem, weil an dieser Stelle gleich von der Vermehrung und Ausbreitung des Menschengeschlechtes die Rede sein soll, die eben durch die Trennung

und Vermischung der Geschlechter geschieht. Von dieser Verzwiefachung des Menschen wird ausdrücklich aber erst später erzählt. So ist also die menschliche Natur zuerst in Einem Individuum hervorgebracht worden, und zwar nur im männlichen Geschlecht, damit so der erste Mensch der Ursprung aller Individuen der menschlichen Natur wäre, wie Gott der Ursprung des ganzen Universum ist. Und ferner, damit der Mann auf diese Weise seinem Weibe inniger und fester anhange, da er sie als sein eigen erkennt; denn in der menschlichen Natur soll es zur Ehe kommen, was bei den anderen Lebewesen nicht der Fall ist. Demgemäss sollen sie auch nicht nur Nachkommen zeugen, sondern ein gemeinsames häusliches Leben in Theilung der Arbeit führen, wo der Mann das Haupt ist. Endlich ist nicht zu vergessen, woran Paulus mahnt, dass ja hier sacramentaliter das Verhältniss Christi und der Gemeinde sollte vorgebildet sein.

— — —

— posuit eum in paradisum voluptatis — gleichsam an den Ort, der zu seinem Stande der Unschuld passte.

— ut operaretur et custodiret illum — das wird zwiefach erklärt, einmal so, dass das operari und custodire activ auf Gott bezogen wird in dem Sinne: Gott setzte den Menschen in's Paradies, damit er ihn, den Menschen, bearbeite, ihn vollende durch die Wohlthaten seiner Gnade, und ihn behüte im irdischen Paradies bis auf die Zeit, wo er in die himmlische Herrlichkeit zu versetzen sei. Oder es wird auf den Menschen bezogen, so dass es heisse: damit der Mensch dort arbeite, nicht in mühvoller Arbeit, sondern in ergötzender, zur Uebung und Erfahrung seiner Kräfte und Vermögen, und ihn behüte (den Garten), nicht vor Eindringlingen, sondern indem er seine justitia originalis bewahre, damit er nicht wegen Sündigens vertrieben werde.

— praecepitque eis dicens etc., denn er war genöthigt, behufs seiner Erhaltung von den andern Bäumen zu essen, und vom Baume des Lebens (damit nicht das Greisenalter ihn zerstöre was die andere Nahrung nicht aufhalten konnte, sondern ihrer Natur und der Natur des menschlichen Körpers nach vielmehr herbeiführen musste). Aber der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen wurde ihm verboten, daher heisst es:

— de ligno autem etc. Dies Gebot war negativ und diente an sich zur Uebung der Tugend des Gehorsams; und da Ungehorsam Strafe verdient, so wird hinzugefügt:

— in quacunque enim die etc., d. h. die Nothwendigkeit des Todes wird über dich kommen; daher steht im Hebräischen: moriens morieris, weil er nach Genuss der Frucht nicht sofort starb, sondern anfing dem Tode zuzuneigen.

— — —

Cap. III, 1 ff. (Eintheilung).

Der Versucher. Vielleicht könnte Einem nicht passend erscheinen, dass Gott den Menschen versucht werden liess; zumal da er wusste, dass derselbe zu Fall kommen würde. Dazu ist mit Augustinus zu sagen: Gott verwaltet, was er geschaffen hat, so, dass er es eigener Bewegung überlässt; daher war es gerecht und vernünftig, dass er den Menschen der Freiheit des Willens sich bedienen liess, cf. eccl. XV. Wie er ihn durch gute Engel zum Guten antreiben liess, so wird er gestatten, dass er durch böse Engel versucht wird, zumal da er leicht nach seinem damaligen Stande die Versuchung überwinden konnte. So sagt auch Augustinus: Der Mensch, scheint mir, wäre grossen Lobes nicht werth geworden, wenn er deshalb hätte gut zu leben vermocht, weil Keiner zum schlimmen Leben angerathen hätte.

Es ist auch nicht zu vergessen, dass bei dem Stande der Unschuld der Teufel keine Macht hatte, den Menschen innerlich zu versuchen, etwa durch Erregung sinnlichen Begehrens aus unerlaubtem Anreiz; oder durch Erregung der Phantasie, dem Geiste etwas Verbotenes vorzuspiegeln. Denn in den niederen Kräften konnte Unordnung nur eintreten, wenn vorher die Vernunft ungeordnet geworden war. Daher konnte er einerseits nur von aussen, in sinnlicher Gestalt den Menschen veruchen, beginnt aber das eigentliche Versuchen nicht zuerst mit dem Hinweis auf den sinnlichen Genuss, den das Essen bieten könne, sondern indem er anfängt von dem Gebot zu sprechen — cur praecepit etc. — als wollte er sagen: jenes Gebot ist nicht in Ordnung, da ihr doch frei seid von allen Einschränkungen und mehr als die Bäume. Er will also die Verwirrung zuerst in die Vernunft hineintragen. Und das Weib wird dadurch zuerst zu einer gewissen Selbsterhebung und daraus zum Missfallen an dem Gebot gebracht. Von da kommt sie weiter zum Zweifel an der angedrohten Todesstrafe. Das geht aus ihrer Antwort hervor. Darin fügt sie von sich aus willkürlich hinzu, dass ihnen auch die Berührung des Baumes untersagt sei. Und das thut sie schon aus Missfallen an dem Gebot überhaupt. Denn der, welchem ein Gebot missfällt, pflegt immer mit Uebertreibung davon zu sprechen. Auch wenn sie sagt: ne forte[1]) moriamur — so setzt sie das forte hinzu, das den Zweifel bezeichnet, der in ihr erwacht ist. Gott hatte assertorisch geredet, darauf behauptet nun der Teufel seinerseits assertorisch, dass sie nicht sterben werden — nequaquam

1) Beachte, dass Lyra hier auf eine Wendung des lateinischen Textes Gewicht legt, die der hebräische nicht bietet.

moriemini — nämlich vom Genuss von dem Baume, und fügt einen falschen Grund des Verbotes hinzu: scit enim deus etc. — durch die Vollkommenheit seines Wissens — et eritis sicut dii — nicht gehindert durch irgend ein Gebot, noch irgend Jemand unterworfen.

— scientes bonum et malum, d. h. von euch selbst aus wissend, was euch zu thun nützt, nicht angewiesen auf die Unterweisung durch Andere. Beachte auch, dass er nicht absolut sagt: ihr werdet Götter sein — das wäre ja von vorn herein unmöglich erschienen — sondern er verheisst ihnen eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott, eben in Bezug auf das Niemand unterworfen sein und auf eine Mächtigkeit ihres Wissens über das, was ihnen zuträglich.

Das Weib sündigt also schon, ehe sie isst. Und das musste so zugehen, weil der Antrieb zu der äusseren That doch von innen her kommen musste, sie musste schon innerlich übertreten haben, als sie es äusserlich that.

Dieser amor propriae potestatis und diese superba praesumptio de se war schon in ihr, als sie sich von der Schlange überreden liess, zu meinen, Gott habe ihnen etwas Gutes und Nützliches verschlossen, wie Augustinus sagt. Aber sie war in ihr erweckt durch die erste Anrede der Schlange.

(Hier folgen einige subtile Ausführungen über die justitia originalis.)

— vidit igitur mulier — hieraus geht hervor, dass sie zur Vollendung des äusseren Uebertretens schliesslich durch die Schönheit und Süssigkeit der Frucht gelockt und getrieben wird.

— — —

Der Zustand der originalis justitia, in welchem der Körper dem Geiste und die niederen Kräfte der Vernunft ordentlich unterworfen waren, war dem Menschen nicht natürlich, sondern er war in demselben ex gratuito beneficio dei. Die Entziehung dieses Zustandes war nun eine Strafe wegen der Sünde. — et aperiti sunt oculi etc., es ist die Rede von den Augen des Geistes, aber nicht in dem Sinne, wie Josephus meint, dass sie jetzt aus thierischem Zustand zu menschlichem gekommen seien und dass ihnen durch jenen Genuss das grosse Gut der cognitio intellectualis geworden. Auch nicht, wie Rabbi Salomo meint, dass sie nun erst das Böse kennen gelernt hätten, während sie vorher nur das Gute kannten. Das ist schon deshalb falsch, weil das Eine ohne das Andere im conträren Gegensatz gar nicht gekannt werden kann. Sie hatten schon vorher eine speculative Erkenntniss des Guten und Bösen in ihrem Gegensatz. Aber sie hatten nicht die Erfahrungserkenntniss des Bösen in eigener Uebertretung und Bestrafung. Diese kam jetzt über sie, und so wurden ihnen nun

die Augen aufgethan, dass sie erkannten, wie ihre Nacktheit, die früher ehrbar war, nun verwirrend (confusibilis) geworden, weil sie nach Verlust der justitiae originalis sofort spürten die Rebellion des Fleisches gegen den Geist und die ungeordnete Begier in den Gliedern.

— perizoma — d. h. succinctoria um die Lenden; es kommt von peri = circum und zoma = corpus. (Zu beachten für die naive Kunst Lyra's im Griechischen.)

Muth- und vertrauenerweckend für jeden Kenner der älteren und der mittelalterlichen Schriftbehandlung lautet der Anfang unseres Lyra: „omissis omnibus curiosis divisionibus“. Er liebt ja selbst die Eintheilungen und ist damit nicht nur sehr fleissig und genau, sondern oft spitzfindig, so dass er dem Verlauf des Textes Gewalt anthut, indem der Eintheilungsgrund bei Weitem nicht immer aus diesem selbst gewonnen wird. Aber wenn dabei auch bei ihm die scholastische Art oder Unart sich mehr als erwünscht geltend macht, so ist doch nicht zu verkennen, dass der Gebrauch derselben ihm nicht aus dogmatischem Interesse kommt, sondern dass der Eifer für die deutliche und sichere Auslegung des Schrifttextes ihn leitet. Er will die Eintheilungen aus dem Object der Auslegung selbst gewinnen, das Buch, das Capitel, die Erzählung, die Rede, der Psalm selbst sollen zur Geltung kommen, es ist Anerkennung der selbständigen Bedeutung der Schrift in ihrem Wort- und Geschichtssinn, und Liebe zu ihr, die seinen Eifer leitet. Das bewusste Vermeiden der verwirrenden und willkürlichen Vielfältigkeit im Herumarbeiten an der Schrift, die Bestrebungen um Kürze, um geschlossenes Vorwärtsgehen, die Enthaltsamkeit, mit welcher er nicht um jedes Wort einen gelehrten Brei macht oder an jedes Wort irgend eine abliegende Bemerkung mit zufälligster Anfügung anknüpft, sondern oft genug weiter geht mit der Bemerkung: cetera (oder sequentia) patent — das Alles tritt uns gleich beim ersten Einblick in seine Postillen wohlthuend entgegen. Und auch schon in dem eben theils ganz ausgeführt, theils skizzirt mitgetheilten Anfang.

Die Genesis und von ihr wieder namentlich die ersten 3 oder 4 Capitel haben von jeher die Theologen gereizt zu

Bearbeitungen, in welchen die ganze Summe der Theologie und Philosophie ausgegossen wurde und alle gegentheiligen Anschauungen alsbald überwunden werden sollten. Die ungeheuerlichsten volumina von sogenannten Commentaren sind da zu Stande gekommen, in welchen der Text der Schrift das Allerwenigste ist, in denen aber auch, eben weil sie doch am Text der Schrift verlaufen, alle systematische Ordnung fehlt. Hat doch noch Luther seine Vorlesungen über die Genesis durch Jahre hindurch gezogen, sie erst mit seinem Tode beendet, und sie dadurch allerdings wohl zu der reichsten Fundgrube für seine ganze Theologie gemacht, aber damit auch bewirkt, dass sie das nicht waren oder wurden, was sie doch sein sollten, wenigstens ihrem Namen nach. Und bis in unsere Tage ist es hierin oft nicht viel anders.

Mag das nun seine Ursache haben, wo es will, jedenfalls ist es für die Schriftauslegung nicht günstig und entspricht nicht ihrer Aufgabe, einer „richtigen und vollständigen Auffassung und Darlegung des Sinnes der heiligen Urkunden“, also eines rechten Dienstes am Wort, dadurch allein dann eine richtige, sinn- und zweckentsprechende Benutzung derselben möglich, ein wirklicher Einfluss derselben auf die Religion, wie auf die Theologie vermittelt wird.

Darum eben will ich aufmerksam gemacht haben auf die Entschlossenheit, mit welcher Lyra gleich auf sein Ziel, den Text, losstrebt und auf die Geschlossenheit und den leichten Fortschritt in der behandelnden Darstellung derselben, welche er offenbar wenigstens erstrebt.

Die Haupteintheilung der ganzen Schrift in das Alte und Neue Testament ist nicht einfach als Thatsache hingenommen, sondern sie ist motivirt, zwar mit Begriffsbestimmungen über Gott, welcher der einheitliche Gegenstand der ganzen Schrift ist, aber doch mit solchen, die sich auf die Thätigkeiten Gottes beziehen (Schöpfer und Regierer im Alten Testament, Erlöser und Verherrlicher im Neuen Testament) und also schon auf ein geschichtliches Begreifen des Verhältnisses der Beiden hinzielen, wie sich

ein solches dann auch anderwärts ausdrücklich ausgesprochen findet.

Wenn er dann nicht umhin kann, philosophische Erörterungen über die Begriffe von Schöpfung, Welt, Materie — namentlich über den letzteren — heranzuziehen, so ist er doch geflissentlich dabei nur Referent, denn er betont, dass es sich darum ihm nicht handle, sondern um den Text der Schrift. Und wo er sich nicht enthalten kann, solche philosophische Begriffsbestimmungen der Auslegung zu Grunde zu legen — wie wir denn doch von ihm noch nicht verlangen können, dass er schon die Anschauungen des Schriftstellers geschichtlich-selbständig sollte herauszubringen suchen —, da giebt er sich doch die grösste Mühe, wie wir sahen, um nicht den Text zu verwirren durch ein Hin und Her der Meinungen, und lässt ausserdem den Leser die Wahl, ob er es von anderem Gesichtspunkt besser machen wolle. Das ist auch nicht jedes Commentators Sache.

Was aber das Inhaltliche der Auslegung betrifft, so glaube ich auf die Auffassung und Darstellung des inneren Hergangs bei der Versuchung des Weibes hinweisen zu dürfen, wo in erwünschter Kürze doch alle Klarheit herrscht im Gedanken, und wo der Gedanke selbst, dass der Hinweis des Versuchers auf das Gebot oder Verbot als solches, als auf eine wohl unberechtigte Einschränkung der Freiheit zuerst dieses Aufbegehren in der Seele des Weibes weckt, von dem aus dann erst die Einwirkung auf die Sinnlichkeit möglich wird, doch ansprechend genug ist.

Werfen wir zum Vergleich einen Blick auf die glosa ordinaria, so finden wir da nach einer kurzen Einleitung, die, aus Augustinus und Hieronymus entnommen, theils dogmatische Bemerkungen über die Schrift enthält, theils hermeneutische Fingerzeige darüber, wie bei dunklen Stellen in der Schrift und bei verschiedenen Meinungen der Ausleger der Sinn in Congruenz mit der fides catholica festgestellt werden müsse, dann eine bunte Reihe von Citaten und Excerpten, in welchen ohne Ordnung nach einander die verschiedensten Auffassungen der Schöpfung und des

Sechstagewerkes vorgebracht werden. Da wird einmal Moses dem Plato einerseits, dem Aristoteles andererseits gegenübergestellt, dann die Ansicht Augustin's von der vierfachen operatio Dei entwickelt oder vielmehr ausgeschrieben und namentlich die mystische Auslegung des Beda ausführlich beigebracht, in welcher die sechs Tage mit den sechs Zeitaltern der Welt verglichen oder besser aus den sechs Tagen sechs Zeitalter der Welt construirt und nach dem Inhalt der Tage charakterisirt werden. Dabei liegt die Auffassung zu Grunde, dass der biblische Text nicht sagen wolle, wie Gott die Welt erschaffen, sondern dass er Thatsachen berichte, damit dieselben eine Verkündigung des Zukünftigen seien. Darauf folgt eine moralische Auslegung des Isidorus, wonach jeder Mensch in seinem Leben sozusagen jene sechs Tage durchzumachen hat, wonach er dann auf Ruhe hoffen darf. Die Durchführung ist aber auch dabei nicht gleichmässig.

So gewiss nun auch in diesen Ausführungen manche ansprechende Gedanken enthalten sind und so interessant dieselben sind für Den, welcher Religions-, Kirchen- und Lebensanschauungen aus jenen Zeiten kennen lernen will, so wenig sind sie doch Schriftauslegungen. Sowohl in den grossen Werken, denen die Excerpte entnommen sind, als in der glosa, die sie zusammenhäuft, wird der Text der Schrift einfach unterdrückt und erstickt, es wird nicht an ihm gearbeitet, sondern in willkürlicher Anknüpfung an ihn speculirt oder moralisirt.

Nächst der Genesis und meist noch weit mehr als sie, ist es das Psalmbuch, welches der eifrigsten Auslegung sich erfreute und bei welchem die allegorische Auslegung ihre reichsten Blüthen trieb. Auch Lyra hat es mit höchstem Fleiss und besonderer Liebe behandelt, und seine Psalmenpostille ist auch in's Französische übersetzt und so gesondert herausgegeben worden.

Die Prothemata in librum psalmorum in der glosa ordinaria bringen in bunter Reihenfolge allgemeine Aussprüche des Augustinus, des Hieronymus, des Cassiodor und des Remigius über das Psalmbuch, die sich theils auf die Be-

deutung der Worte „Psalmen“, „Psalterium“, theils auf die Abfassung aller Psalmen durch David beziehen, wobei dann die in den Ueberschriften vorkommenden Namen Anderer auf David's Sangmeister bezogen oder sonst weggedeutet werden; theils auf den Inhalt der Psalmen, als ganz prophetisch-christologisch und darum die ganze Schrift in sich befassend, theils endlich mit ausschweifender Allegoristik auf die Zahl der Psalmen. Sie münden dann aus in eine besondere Einleitung zum ersten Psalm, der als Prolog und Titel des ganzen Buches ganz und gar von Christo handelt und eben auch darin Prolog ist, deshalb auch selbst keine Ueberschrift hat.

Ganz anders die praefatio Lyra's. Sie ist sehr ausführlich und vor Allem eine einheitliche, überlegte Arbeit. Auch er schätzt das Buch unter die Propheten ein. David, der allerdings nur den grösseren Theil der Psalmen verfasst hat, ist ein vor allen Andern hervorragender Prophet. Ausführlich wird dann hier über den prophetischen Actus und seine Verschiedenheiten gehandelt. Der Gegenstand des Buches ist Christus, aber nicht gleicher Weise, wie in der Schrift überhaupt, sondern hier unter dem modus laudis, es sind göttliche Lobgesänge. Ihr Zweck ist, den Menschen, der von Natur gottfähig ist, durch Erkenntniss und Liebe, und darum bestimmt für ein übernatürliches Ziel, auf dieses ihm doch noch unbekannte Ziel hinzulenken durch die Offenbarungen. Dem dient die ganze heilige Schrift, cf. Röm. XV a, das Psalmbuch aber insonderheit per modum laudis. Wenn wir's in's Herz fassen und mit dem Werk erfüllen, wird es uns zum „Horn des Heils“, dass wir in der Gegenwart der Gnade geniessen und in der Zukunft der Herrlichkeit.

Es wird dann noch untersucht, ob David ein Hervorragender unter den Propheten gewesen. Dazu wird in drei Punkten der Gegenstand der Prophetie, die Grade der Prophetie und die Verschiedenheit, wie der heilige Geist den Geist der Propheten berührt, abgehandelt und in einem vierten dann die Vergleichung David's mit den anderen Propheten nach jenen durchgeführt. Dies führt zu dem

Resultat, dass David nicht grösser sein konnte, als die Propheten des Neuen Testamentes, die Apostel, welche eine grössere Fülle der Erleuchtung erhalten haben. Aber im alten Bunde war er der grösste, der, welcher die Geheimnisse Christi am reichlichsten und klarsten ausgedrückt hat, ohne Visionen und Zeichen, in einfacher, unmittelbarer Rede.

(Vergl. die Vorliebe auch Luther's für die Psalmen, von dem wir ganz ähnliche Aussprüche über das Buch, seinen Inhalt und Werth haben.)

Den Abschluss der Einleitung bilden noch eine Reihe sachliche Bemerkungen, in denen namentlich Klarheit darüber geschaffen wird, dass man nicht brauchte alle Psalmen dem David persönlich zuzuschreiben, wenn man auch das ganze Buch die „Psalmen David's“ nenne. Es sei eben diese Bezeichnung a majori so üblich geworden, dass man von dem Buche einfach sage, es sei „David“ und so die Redensart gebrauchte „David spricht“, wie etwa die andere: das Evangelium sagt da und da. Lyra geht hierin mit Sympathie auf die biblischen Arbeiten des Hieronymus zurück, und so ist für ihn der Bann gehoben, dass in den Psalmen Alles messianisch sein müsse. Gelegentlich lässt er nur den Kanon gelten, dass der Psalm, der im Neuen Testament messianisch verwendet ist, allerdings es auch ursprünglich sein müsse, wo das nun aber nicht der Fall ist und wo auch sonst der Inhalt keine Veranlassung bietet, über die natürlichen Beziehungen in der Entstehungszeit hinauszugehen, da bleibt er in der Auslegung bei diesen stehen.

Er erkennt auch das Psalmbuch als eine nach und nach entstandene Sammlung, in welcher keine bewusste Anlage herrsche. Daher will er keine andere Eintheilung machen, als: Vorrede — Psalm 1 —, Ausführung, Schluss, der mit Psalm 145 beginnt.

So ist denn gleich der erste Psalm nicht messianisch, sondern Esra, der letzte Redactor des Psalmbuches, will mit demselben eine Einführung in das Studium und Verständniss des Buches geben, indem er zuerst die verkehrte Lehre von den Gläubigen ausschliesst und dann die gesunde, katho-

lische Doctrin mit ihnen zusammenschliesst, weil sie eben in der heiligen Schrift sich üben.

Wie von einer allegorischen Ausdeutung nicht die Rede ist, so ist auch das, was dann noch „moraliter“ bemerkt wird, einfach eine Wiederholung der buchstäblichen Auslegung, weil diese selbst ja in dem Psalm nur allgemeine, immer geltende Gedanken über Frömmigkeit und Gottlosigkeit findet. Lyra ist hier auch selbständig gegen Hieronymus, nach welchem der Psalm von Adam und Christus handelt, woran die glosa ord. sich anschliesst, ohne es doch ordentlich durchzuführen.

Es soll nun hier nicht weiter eingegangen werden auf die Arbeit Lyra's an solchen Psalmen, die auch er messianisch deutet, d. h. in welchen er ganz nach Art der Zeitexegese den Dichterpropheten sich vollständig in der neutestamentlichen Gegenwart und Zukunft bewegen lässt. Auch bei näherer Betrachtung dieser Auslegungen wird sich immer der grosse Vorzug Lyra's zeigen in der verhältnissmässigen Besonnenheit im Allegorisiren und in dem exegetischen Bestreben nach Kürze und Geschlossenheit, nach wirklicher Auslegung. Ich will aber als charakteristischere Probe die Auslegung dreier Psalmen aus der Postille geben, welche alles Allegorisiren vermeiden im vollen Unterschied von allen katholischen Auslegern und nicht minder in Selbständigkeit gegenüber den Hebräern.

Der 23. Psalm wird nicht auf Christum bezogen, obschon doch die Rede Jesu von sich als dem guten Hirten das so nahe legte, wie denn auch die glosa mit Augustin hier die Kirche zu Christus sprechen lässt in den Worten: er weidet mich u. s. w. und im Psalm die Aufzählung von 10 Gottesgnaden findet, deren Alle warten. Die glosa erwähnt auch die Ansicht des Cassiodor, dass der Psalm auf die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil gedichtet sei.

Lyra weist zunächst diese Auffassung zurück mit der geschichtlichen Bemerkung, dass die Schilderung im Psalm durchaus nicht passe zu der Armseligkeit, ja Noth, in welcher — nach dem Bericht des Nehemia — die Zurückgekehrten in Jerusalem sich kaum ernähren konnten.

Rabbi Salomo beziehe, sagt Lyra dann, den Psalm auf ein Ereigniss aus dem Leben David's, seine Flucht vor Saul zum Könige von Moab. 1. Sam. 22. Der Prophet Gad wies David von dort weg nach Juda zurück wegen der Abgötterei Moab's. Vertrauend auf die göttliche Fürsorge, kam David in's Waldgebirge Areth und dieses wurde denn auch durch Gott fruchtbar und reich gemacht zum Aufenthalt für ihn und die Seinen.

Doch dazu bemerkt Lyra, wenn man in 1. Sam. 14 d die Beschreibung dieses Waldgebirges finden dürfe, so müsse man erkennen, dass dasselbe nicht erst durch ein Wunder fruchtbar gemacht zu werden brauchte. So will er denn daran nicht denken, aber den Psalm allerdings als einen Trostpsalm David's bei jener Rückkehr nach Juda gelten lassen. Der Trost habe namentlich seinen Gefährten gegolten, die als Verschuldete und Vermögenslose sich zu ihm gesammelt hatten und nun mit Sorgen daran dachten, wie sie mit dieser Rückkehr neuem Mangel entgegengingen. Weil er der Weisung eines Propheten folgt, sagt er getrost: „der Herr regiert mich, mir wird nichts mangeln". Ruft er mich aus dem Lande der Abgötterei zurück in das Land seines Cultus, so traue ich auch, dass er mir und den Meinigen Unterhalt geben werde, „er hat meine Seele gewendet", so dass ich jetzt das Gegentheil von meiner früheren Absicht will, „die Pfade seiner Gerechtigkeit" sind die Wege, die wir jetzt ziehen, denn sie führen wieder zu seinem Cultus, damit wir Nichts gegen seine Ehre unternehmen. Der „Todesschatten" ist die von Saul drohende Todesgefahr. Die aber ist nicht zu fürchten, denn — nun wendet sich David unmittelbar an Gott — „Du bist mein Vertheidiger". „Stecken und Stab" sind die Symbole der Vertheidigung. Der von Gott bereitete „Tisch" ist der Lebensunterhalt, der ihnen zu Theil wird, dem sogar Würze und reichlicher Trank nicht fehlen wird. Und so wird es auch fürder sein, wir werden bleiben im Lande des Jehovahdienstes.

Moraliter gilt dann der Psalm mit bewusster Uebertragung für die religiosi, welche bettelarm das Säculum fliehen und vertrauen, dass Gott sie, körperlich und geistlich, ernähren werde an dem locus religionis, im Kloster, ihrem saltus Areth, cf. Matth. V d. Die aquae refectionis sind die heilsame Weisheit, der veränderte Beschluss ist die Bekehrung von der Eitelkeit der Welt zu Gott, die semitae justitiae, die Erfüllung der consilia, gewisse kurze Pfade in Anbetracht der Gebote des gewöhnlichen Lebens. Virga et baculus sind die Kraft des Leidens Christi, das als virga den Teufel niederschlägt und als baculus den

Devoten stützt. Der „Tisch“ ist die stärkende göttliche Tröstung, die „Salbung“ Gottes Barmherzigkeit, der „Kelch“ das Sacrament des Altars, das trunken macht von der Liebe Gottes. So wird die Gnade zunehmen bis in die Ewigkeit.

Der 51. Psalm wird nach der gewöhnlichen Auslegung insofern messianisch gedeutet, als man annimmt, dass dem David bei diesem Bussgebet die magna misericordia, auf die er sich beruft, nach ihrer Verleiblichung in Christo zum versöhnenden Leiden und Sterben bewusst vorgeschwebt habe, dass der Dichter also sozusagen thatsächlich auf Golgatha weilt. Gleichwohl hat man das Gefühl, dass die einfache Art des Buss- und Vergebungs-Vorganges hier in ihrem Abstechen gegen die complicirte Praxis der Kirche erklärt, d. h. entschuldigt werden müsse. Das führt zu der sonderbaren Bemerkung: Der Psalm ist beliebt und gebraucht vor allen Busspsalmen, weil hier nichts Schwieriges gesagt wird, wie in anderen, weil er eine Art temperirter Bussübung ist, welche auch die Schwachen erfüllen können. In anderen Psalmen ist von ganz anderen Zeichen der Zerknirschung u. dergl. die Rede. Da hat der heilige Geist für die Stärkeren gesorgt, hier für die Schwachen. Vielleicht sagt er auch deshalb: ich werde die Ungerechten deine Wege lehren, weil er vorhersah, dass durch diesen Psalm Viele untergehen würden (!!).

Lyra begnügt sich mit einfacher sachlicher Erklärung, er schildert die Vorgänge der Reue zur Busse und die Aussagen des Vertrauens, in welchem der königliche Sünder sich an Gott um Vergebung wendet, ohne auf neutestamentliche Sühnthatsachen oder auf kirchliche Bussdisciplin zu sprechen zu kommen. Um Vergebung der Schuld handelt es sich und um Restitution der Gnade. Beides ist ihm der Sache nach ein und dasselbe, denn die Sünde wird nicht anders als durch die rechtfertigende Gnade vergeben. Indessen betrifft die Vergebung den Flecken, der abgethan, die Rechtfertigung aber die Gnade, das Wohlwollen, das erworben und wiedergewonnen wird. Indem David sich an das Erbarmen Gottes wendet, bekennt er die eigene Erbärmlichkeit, und indem er die Fülle und Menge des Erbarmens anfleht, zeigt er die Vielfältigkeit seiner Schuld (die dann genauer dargelegt wird).

Dann geht er zu mannigfacher Ueberredung über, um die

Vergebung zu erlangen. Er betont seine wahre, tiefe Busse, in der die Sünde schrecklich, wie ein Feind, ihm gegenübersteht. Er ruft die göttliche Wahrhaftigkeit an. Vor seinem Falle hatte Gott dem David versprochen, dass sein Reich auf seine Nachkommen kommen solle. Nun sagen Viele, dass durch seine Verschuldung die Verheissung hinfällig geworden sei. Er hat als König keinen andern Richter über sich, als Gott; darum: an dir allein habe ich gesündigt, aber vergieb mir, auf dass du Recht behaltest, auf dass deine Verheissung doch in Erfüllung gehe, damit überwunden werden, die jetzt über dich urtheilen, dass du es anders machen müssest. Im Hebräischen heisst es noch deutlicher: dass du gereiniget werdest, dass du rein erscheinest in deiner Wahrhaftigkeit, während die Schlechten dich richten.

Die menschliche Gebrechlichkeit ist der dritte Ueberredungsgrund, um ihrer willen ist ja die Sünde allein vergebbar. In der Vereinigung der Seele mit dem Leibe überkommt der Mensch die Erbsünde von Adam her, die inclinativ zur Thatsünde ist, nach Art eines Zunders, der auch zurückbleibt, wenn wir von der Erbsünde, soweit sie Schuld ist, gereinigt sind. Und nochmals wird dann an die göttliche Wahrhaftigkeit und Treue appellirt, die der wirksamste Hoffnungsgrund für den Sünder bleibt; als wollte er sagen: es geziemt dir nothwendig, dass deine Verheissungen sich bewahrheiten, dass sich erfülle, was du aus der Verborgenheit deiner göttlichen Weisheit mir kund gemacht und zugesagt hast.

Auch im zweiten Theile wird dann, wie Lyra erläutert, zuerst die Bitte um Wiederherstellung der Gnade einfach ausgesprochen und dann wieder verschiedene Ueberredung hinzugefügt.

Sprachlich wird zuerst bemerkt, dass das futurum adsperges = dem Optativ adspergas zu nehmen, weil die Hebräer keinen Optativ haben und dafür das Futurum im Indicativ setzen.

Bei der Reinigung der Aussätzigen und der von einem Leichnam Verunreinigten wurde Ysop gebraucht. David gesteht, indem er dessen erwähnt, dass seine Sünde Aussatz und Tod sei.

Darum: wasche mich, mit dem Wasser deiner Gnade, und mache mich weisser als Schnee, denn es handelt sich um geistliche Reinigung, die die leibliche übertrifft.

Der Geist der Prophetie ist von ihm gewichen, darum: gieb Freude meinem Gehör, dadurch, dass ich deine Offenbarungen wieder vernehmen darf. Und so gross wird die Freude in meinem Geiste sein, dass sie überfliessen wird auf meinen Körper, der jetzt in der Busse auch zu Boden geworfen ist.

„Verbirg dein Antlitz etc.“, dass du meine Sünde nicht länger strafend ansehest „und tilge alle meine Missethat“ — dass

sie aufgezehrt werde; wie Schrift aufgezehrt wird, für die man nicht sorgt, und also verschwindet.

Das kann ohne rechtfertigende Gnade, ohne die Restitution in das göttliche Wohlgefallen nicht geschehen, darum wiederholt sich, andringend, die Bitte. „Schaffe", spricht er, denn nicht aus der Macht des Subjectes wird die Rechtfertigung herbeigeführt, sondern von Gott in der Seele geschaffen. Da kommt es wieder zu dem richtigen, d. h. richtig auf Gott gerichteten Geist. Das ist eben die Restitution der Gnade.

Auch die Bitte um die Gnade der Prophetie wiederholt sich: entziehe mir deine Geheimnisse nicht durch Verwerfung von deinem Antlitz, lass mich deinen Geist nicht länger entbehren. Gieb mir wieder dein Heil, das mich fröhlich macht „und mit dem führenden Geist befestige mich", indem du mich vor Rückfall bewahrest.

Daran schliesst sich wieder die Ueberredung.

Wenn du mir auf meine Bitte die Gnade wieder zu Theil werden lässt, so werden die ungerechten Menschen durch meine Busse belehrt selbst Busse thun.

Wenn du mich von der verdienten Todesstrafe befreiest, werde ich deine Gerechtigkeit rühmen. Bemerke: in allen Werken Gottes begleiten einander Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, und daher wird hier bei Gerechtigkeit zugleich an ihre Milderung durch Barmherzigkeit gedacht, an eine gemässigte Gerechtigkeit. Wie denn solche auch in diesem Falle eintrat, da David zwar nicht in eigener Person den verdienten Tod erlitt, aber in der Person des Kindes der Bathseba.

Die Bereitschaft David's zur Genugthuung ist der dritte Ueberredungsgrund: ich war und bin bereit Opfer zu bringen, wenn du es wünschest. Nicht an sich sind im A. B. die Opfer Gott angenehm, sondern nur durch den Glauben der Opfernden, cf. Abel und Kain. So konnte David vor der Vergebung nicht opfern. Jetzt aber betont er seine zureichende Reue. Endlich wendet der Beter sich wieder an die Wahrhaftigkeit Gottes, der den Tempelbau durch David's Sohn verheissen hat. „Thue wohl an Zion", d. h. verfahre vielmehr nach deiner Milde, als nach der strengen Gerechtigkeit. „Zion" ist der Berg Zion, die Mauern Jerusalems sind die Tempelmauern. Salomo schloss beim Tempelbau zugleich ganz Jerusalem mit einer dreifachen Mauer ein. Nach meiner Wiederherstellung werden dir wohlgefallen meine Opfer, was übrigens auch auf die Opfer gehen kann, die in dem Tempel würden dargebracht werden. Dort werden die Priester mit grösserer Devotion noch, als bisher, Opfer bringen.

Schliesslich noch ein Wort über die Postille zum 104. Psalm. Die glosa findet in demselben nach Augustin eine

Fülle von Mysterien, obwohl Augustin auch sagt, dass vere hic omnia ad litteram possent religiose accipi. Aber auf diese Möglichkeit wird nicht eingegangen. Wir setzen hierher ein Stück der glosa interlinearis, zugleich um von dieser eine Anschauung zu geben.

„Qui emittis (ab hoc loco mystice persequendum. quod ergo fit terra nudata) fontes (aquae vivae salientes in vitam aeternam) in convallibus inter medium (in eo certa fides populorum, quod apostoli commune habuerunt) montium (sublimium praedicatorum, qui quantum ad se valles sunt) pertransibunt (quia non manent et prophetia cessabit; vel transibunt de gente ad gentem; vel montes haeretici, inter quos scripturae decurrunt nec eos foecundant, sed transeunt) aquae. Potabunt (has aquas doctrinae) omnes (ut omnes in arca; omnes in disco; omnes mactat Petrus et manducat) bestiae (gentes) agri (vel silvae), exspectabant (vel suscipient) onagri in siti sua (alius alio capacius).“

Dieser Eröffnung aller Willkür und Spielerei hat Lyra ganz widerstanden. Er erklärt den Psalm einfach als einen Lobgesang für Gott ex suis creaturis, in quibus relucet bonitas creatoris. Damit ist ihm der buchstäbliche Sinn an sich schon auch ein sensus moralis, es bedarf keiner weiteren Ausdeutung und Anwendung, man mache diesen Lobpsalm so wie er lautet zu seinem eigenen, so gebraucht man ihn recht. Wenn Lyra dabei in seine Auslegung allerlei sonderbare, der damaligen Naturbetrachtung und seiner Kunde darin aber angemessene Anschauungen mischt und natürlich annimmt, dass der Verfasser des Psalms dergleichen auch gehabt habe, so wollen wir ihm das wohl nicht übel nehmen. Jedenfalls hat er den Psalm einfach und wahr als eine Naturschilderung in religiösem Sinne verstehen wollen und zur Veranschaulichung seine Naturkenntniss zu Hilfe genommen. —

Wie schon oben bemerkt, ist diese Selbständigkeit gerade bei der Psalmenbearbeitung besonders hervorzuheben. Sie ist so sehr gegen den ganzen Zug und Geschmack der Zeit, dass an ihr der Sinn für das Recht des ersten und buchstäblichen Sinnes und das Gefühl für den selbständigen

Werth der Schrift um so deutlicher sich zeigt. Auch sehen wir bei der Auslegung des 23. Psalms, dass Lyra sich durchaus nicht ohne Weiteres von dem rabbinischen Commentator abhängig macht. Nicht bloss wo es sich um messianische Gedanken handelt und wo also die neutestamentliche Erfüllung zu vertheidigen ist, sondern auch dort, wo einfach exegetische Fragen vorliegen und er selbst sich von der katholischen Tradition unabhängig gemacht hat, geht er gegenüber von seinem Freund Raschi seinen eigenen Weg. Besonders aber glaube ich aufmerksam machen zu dürfen auf die Postille zum 51. Psalm. Hier ist wirkliche und nicht verächtliche exegetische Arbeit, das Bestreben, den Inhalt in und aus sich selbst zur Geltung und zum Verständniss zu bringen. Dass die Auffassung der Busse und der Rechtfertigung nicht die evangelische in ihrer Reinheit ist, werden wir wohl unserem Ausleger nicht zum Vorwurf machen, aber dass er in seinen Begriffsbestimmungen und in der ganzen Entwicklung so schlicht bleibt und alles Dogmatisiren vermeidet, ist ein um so grösseres Lob. Aufmerksam darf auch gemacht werden auf die einfach-religiöse Anschauung, die sich in der Ausführung von den an Gott gewendeten Ueberredungen kund giebt, wie da auf Gott selbst alle Hoffnung gerichtet erscheint. Darüber mag es hingehen, dass die Beziehung auf den Salomonischen Tempel am Schlusse unglücklich ist. Sie ist jedenfalls noch unschuldig gegen die glosa und Andere.

Zur Erklärung von Joh. 8, 25. 26.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

Als ich vor 35 Jahren R. Rothe's Vorlesungen über das Johannesevangelium hörte, fiel mir seine eigenthümliche Erklärung dieser jedenfalls recht schwierigen Verse auf. Es war nicht seine Art, genaueren philologischen Nachweis zu geben, wenigstens habe ich nichts Bezügliches im Gedächtniss behalten. Doch hat mich die Sache hin und wieder beschäftigt und möchte ich in Folgendem mit Bezug darauf zugleich meine Auffassung der Stelle begründen.

Im Unwillen über die in dem *ἐγώ εἰμι* — was bei Johannes im Sinne des alttestamentlichen Ani-hu nur die allentscheidende Persönlichkeit bedeuten kann — gefundene Anmaassung sagen die Juden keck und verächtlich: *σὺ τίς εἶ;* Schon die Voranstellung des *σύ* zeigt ähnlich wie Act. 19, 15 *ὑμεῖς δὲ τίνες ἐστέ*, dass wir es nicht etwa mit einer einfachen, ehrlich gemeinten Frage zu thun haben. Bei der Auslegung der Antwort stellen sich die Fragen, erstlich ob *τὴν ἀρχήν* substantivisch (Augustin und Vulgata, neuerdings aber fast nur noch exegetische Abenteurer wie Wahle, Das Evangelium nach Johannes 1888, S. 373 f., als bezeuge Christus seine Identität mit dem Logos nach 1, 1. 2) oder, wie jetzt alle competenten Exegeten thun, adverbiell zu nehmen; und zweitens, ob es dann zeitlich, also = anfangs, im Anfange, im Gegensatz zum Gegenwärtigen, Gen. 13, 4. 41, 21, das erste Mal, im Gegensatz zu

einem Nachherigen Gen. 43, 19, Dan. 8, 1, oder aber = omnino zu fassen ist. Greift man zu der ersten Bedeutung, so muss man sich hüten, ihr unter der Hand irgend welche andere unterzuschieben, wie etwa „für's Erste" oder „von Anfang an" oder „von vornherein" u. dgl. Gegen die zweite haben zuletzt noch B. Brückner (de Wette's Comm. zu Johannes, 5. Aufl. 1863, S. 172 f.) und Keil (Commentar über Johannes, S. 325) geltend gemacht, dass sie nur in negativen Sätzen oder in solchen, die auf eine Negation hinauslaufen, statthaft sei. Dazu noch die dritte Frage, ob ὅτι oder mit Diastole ὅ τι zu lesen, und eine vierte, ob dieses Wort als reines Relativ zu fassen, oder aber zwar nicht, wie von Scaliger bis auf Ewald vielfach geschehen, mit „weil" oder „dass", wohl aber mit „warum" zu übersetzen, der Satz mithin als Frage zu fassen ist, wie Lachmann, auch Westcott und Hort und besonders A. Buttmann (Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, S. 218) thun, während Tischendorf später wieder davon zurückgekommen ist. Fünftens und letzlich steht in Frage, ob der betreffende Satz überhaupt für sich bestehen kann und einen abgeschlossenen Gedanken enthält oder aber nur im Verhältniss zu seiner Umgebung verstanden werden kann, sei es nun als Zwischensatz oder als Vordersatz.

In der letzten Frage liegt die Entscheidung bezüglich der übrigen. Weitaus die meisten Auslegungen nämlich, welche den Satz in sich abgeschlossen sein lassen, führen auf einen Sinn, welcher, weil auf eine Aussage über Christi Person hinauslaufend, statt λαλῶ vielmehr λέγω erfordern würde. Denn λαλεῖν ist ein Reden, bei welchem nur auf die Handlung, nicht auf den Inhalt Rücksicht genommen ist, vgl. 3, 11. 34. 6, 63. 8, 28. 38. 10, 6. 12, 48—50. 14, 10. Ferner pflegen dieselben herkömmlichen Experimente sich auch auf gespanntem Fuss zu halten mit dem philologisch gesicherten Sinn von τὴν ἀρχήν, welches vielfach geradezu gefasst wird, als ob es gleich ἀπ' ἀρχῆς oder ἐξ ἀρχῆς wäre, was doch der Evangelist, falls er es gedacht, auch geschrieben haben würde. Bei so bewandten Umständen ist es begreiflich, wenn man das Heil in der Verbindung

des Sätzchens mit dem Folgenden gesucht hat. In V. 26 geben nämlich die altlateinischen Uebersetzungen b e das ἔχω mit habens, vgl. 2. Joh. 12 πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν. Eine andere Weise, den ersten Satz mit V. 25 zu verbinden, versuchten Scaliger, Clarius, Knatchbull, Raphelius, indem sie ihn an τὴν ἀρχήν anhängten, wobei ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν zum Zwischensatz werden musste. So Bengel, welcher übersetzt: principio, quum etiam loquor vobis, multa habeo de vobis loqui. Nicht minder geschraubt und überdies das καί aus dem Relativsatze in den folgenden Hauptsatz hinüberdenkend, Hofmann: für jetzt, wo sein Beruf es mit sich bringt, zu ihnen zu reden, hat er auch viel über sie zu reden und zu urtheilen (Schriftbeweis, I, S. 65. II, S. 178 f.). Auch als Zwischensatz fassen die Worte, indem sie zugleich ὅ τι schreiben, Olshausen und Bäumlein: „Für's Erste habe ich, was ich euch auch offen sage, Vieles an euch zu tadeln und zu strafen.“ Damit nimmt Olshausen widerrechtlich λαλῶ für λέγω und τὴν ἀρχήν für πρῶτον. Letzteres merkt auch Ebrard in der Bearbeitung der 4. Auflage S. 233 f. an, aber nur, um an die Stelle der nicht wohl möglichen eine ganz unmögliche Auslegung zu setzen: über mich mehr zu sprechen ist unnöthig, wohl aber hätte ich über euch noch mancherlei zu sagen. Gegen die eben zurückgewiesenen Fassungen spricht ausserdem noch, dass auf die Frage σὺ τίς εἶ erst keine Antwort herausspringen, mithin die aufgewandte Mühe ohne entsprechende Frucht bleiben würde. Nachhelfend legte daher Bäumlein im „Commentar über das Evangelium des Johannes“ S. 97 f. die Frage σὺ τίς εἶ so aus, als besage sie: Wie kannst du behaupten, wir würden in unseren Sünden sterben? Darauf antworte Jesus, der verächtlichen Frage gegenüber vor Allem seine Autorität und Legitimation feststellend: „Allerdings habe ich — was ich auch thue — Vieles über euch zu sprechen und zu richten.“ Da nämlich das καί anzudeuten scheint, dass dem Relativsatz ein Anderes entspreche, verlange λαλῶ durchaus eine Beziehung auf λαλεῖν (S. 98). Dieser richtigen Bemerkung muss Rechnung getragen werden. Nun erinnert aber ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν

sofort an 2, 5 ὅ τι ἂν λέγῃ ὑμῖν. Nur tritt an die Stelle des ἄν hier ein καί in dem Sinne von cunque; z. B. Xenoph. An. IV, 8, 20 ὅ τι καὶ ἐθαύμασαν: was auch nur sie bewundert haben mochten. Dazu Matthiä, Ausführliche griechische Grammatik § 483 und § 620, 3. Aufl. S. 1074. 1483. Die schlagendsten Parallelen bringt Wettstein I, S. 896, wie Lucian, Dial. mort. 3, 2 οὐκ οἶδα ὅ τι καὶ λέγεις. Vertritt demnach ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν die Stelle eines Vordersatzes, so kann der Nachsatz nicht in πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν, was nichtssagend wäre, sondern er muss in ἀλλ' ὁ πέμψας μέ ἀληθής ἐστιν gefunden werden, womit 7, 28 zu vergleichen, wo Jesus auf eine ähnliche Frage antwortet: ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με. In bedingten Sätzen steht das den Nachsatz einführende ἀλλά gleich „dennoch". So besonders nach den concessiven Sätzen 1. Cor. 4, 15. 8, 5. 6. 9, 2. 2. Cor. 4, 16. 5, 16. 11, 6. 13, 4. Col. 2, 5. Vgl. Hartung: Partikellehre, II, 40, Fritzsche ad Rom. I, 374. Das auf diese Weise zur Parenthese gewordene πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν macht allerdings auch jetzt noch Schwierigkeiten, sofern man erwarten sollte πολλὰ δὲ ἔχω. Aber ein ΔΕ hinter Α und vor Ε konnte verloren gehen, und Parenthesen kommen auch 4, 2. 7, 22. 19, 31 vor. Auf diese Weise würde Jesus auf die Frage σὺ τίς εἶ wenigstens eine indirecte Antwort ertheilen durch die Erklärung, nicht in thörichtem Dünkel, nicht in leidenschaftlicher Anmaassung, sondern auf eine wohlbegründete Autorisation hin sein ἐγώ εἰμι ausgesprochen zu haben, indem er sich nämlich als den wahren Dolmetscher des wahren Mandators darstellt. Dies der Kern jener Rothe'schen Erklärung. Irgendwie hat schon Nonnus die Structur in dieser Richtung aufgefasst, sofern er die Sätze in Vers 25 und 26 auf einander bezogen wiedergiebt IX, 161 f.:

ὅττιπερ ὑμῖν
ἐξ ἀρχῆς ὀάριζον, ἔχων νήριθμα δικάζειν
καὶ λαλέειν, ἀλλ' ἔστιν ἐτήτυμος ὅς με.

Sein Beispiel lädt insonderheit ein, τὴν ἀρχήν mit dem Relativsatze zu verbinden, um so für den Nachsatz die Eröffnung mit ἀλλά frei zu behalten.

Nach einer anderen Richtung aber weisen die griechischen Ausleger, welche doch wissen konnten, was sprachlich gehen und stehen kann, also Chrysostomus und Cyrill, Theophylakt und Euthymius Zigabenus. Mit ihnen halten es Matthäi (Ed. min. I, S. 575 cur vero omnino vobiscum loquor?), O. Holtzmann (Das Johannesevangelium 1887, S. 238: Ueberhaupt, was ich noch zu euch rede!) und Weiss (bei Meyer, 7. Aufl. 1886, S. 368: Ueberhaupt, warum rede ich nur noch zu euch?). Dabei entspricht *καί* dem nachdrücklich vorantretenden *τὴν ἀρχήν*, wie es auch 1. Cor. 15, 29. Rom. 8, 24 nach dem Fragewort im Sinne von „noch", „erst" oder „nur" steht. Vergl. Beispiele bei Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, § 524, 2. Aufl. II, S. 798 und dazu Clementinische Homilien VI, 11: *εἰ μὴ παρακολουθεῖς οἷς λέγω τί καὶ τὴν ἀρχὴν διαλέγομαι;* Wenn du meine Worte nicht mit Aufmerksamkeit begleiten willst, warum rede ich noch überhaupt? Diese Parallele zeigt zugleich, in welchem Sinne auch in unserer Stelle ein negativer Satz vorliegt. Sofern aber die Homilien das vierte Evangelium bereits voraussetzen, dürfte hier eine Nachwirkung der ältesten Auffassung unserer Stelle vorliegen. Dass aber anstatt *τί* (= *διὰ τί*) *ὅ τι* steht, hat seine Parallele zwar nicht mit Sicherheit Mrc. 2, 7. 16. 9, 11. (*ὅτι* recitativum?) 28, wohl aber LXX 1. Chron. 17, 6, vgl. mit 2. Sam. 7, 7. In den Zusammenhang passt diese Erklärung trefflich, da Jesus damit den Verkehr mit den Juden ganz abzubrechen droht (O. Holtzmann S. 238). Die Gegenbemerkung, dass man auf die Frage *σὺ τίς εἶ* nicht wieder eine Frage, sondern eine Antwort erwarte, erledigt sich angesichts der Manier des johanneischen Christus, seine Rede mit vollständiger Nichtbeachtung gemachter Einwürfe einfach fortzuführen, von selbst. Ueberdies läuft seine Antwort doch schliesslich ganz hinaus auf den Sinn *εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε* 10, 25. Dann aber ist der Satz *πολλὰ ἔχω κτλ.* selbständig zu fassen, im Gegensatze zu dem Gedanken V. 25, dass es sich kaum noch lohne, mit ihnen weiter zu reden; also etwa im Sinne von 16, 12 *ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν* (vgl. 2. Joh. 12).

So weit gehe ich mit Weiss (S. 369). Das Weitere aber dürfte nunmehr durch die im Vergleich mit 16, 12 durchaus entgegengesetzte Richtung, in welcher das noch zurückgehaltene Zeugniss hier gehen soll (vgl. das hinzugesetzte καὶ κρίνειν) angedeutet sein. Schwierig bleibt dann immerhin der zweite Satz, dessen ἀλλά, wenn es keinen Nachsatz einführen soll, die verschiedenartigsten Erklärungen hervorrufen musste. Auch hier wie in Erklärung der ganzen Stelle zerreiben sich die Ausleger fortwährend unter einander. Wahrscheinlich aber will dieser abbrechende Hinweis auf die Wahrhaftigkeit des Vaters nur erklären, warum Jesus zu reden fortfährt. „Trotz dieser Drohung, nicht mehr zu ihnen zu reden, sagt er es noch“ (O. Holtzmann S. 338). Er muss reden, denn hinter ihm steht der ἀληθής, d. h. der ἀληθινός der Parallele 7, 28, der ihn gesandt hat; aus dieser Sendung, wenn er ihr treu bleiben will, resultirt für den Gesandten mit Nothwendigkeit das Reden ohne Rücksicht auf den jedesmaligen Erfolg oder Misserfolg. Vor ihm aber steht als Publikum nicht etwa die historische Umgebung Jesu in Jerusalem, sondern entsprechend der universalen Bedeutung des Logos-Christus ὁ κόσμος, in welchen hinein er sein von dem himmlischen Vater empfangenes Offenbarungswort ruft. So löst sich die Antinomie zwischen der einen Aussage, dass er mit den Juden fertig ist, und der andern, dass er ihnen, sei es auch nur in einem für sie zum Gericht ausschlagenden Sinne, noch Vieles zu sagen hat, wie denn auch gleich V. 38 f., 44 f. in reichlichem Maasse geschieht. Dieses so charakteristische λαλεῖν εἰς τὸν κόσμον aber ist die johanneische Form für das synoptische Zeugniss δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον εἰς πάντα τὰ ἔθνη Mrc. 13, 10. Luc. 24, 47. Wo der johanneische Christus redet, da stehen die Nationen und Generationen vor ihm, daher er von demjenigen Auditorium, welches ihm gerade zuhört, auch keineswegs immer verstanden wird und verstanden zu werden braucht.

Einige Bemerkungen über Apok. XIV, 20.

Von

Prof. A. Wabnitz
in Montauban.

In zwei kurzen Erörterungen, über den Tempel Gottes und den Altar, von denen Apok. XI, 1—2 spricht, habe ich in den Jahrbüchern (Nr. 3 1884 und Nr. 1 1885) zu zeigen versucht, dass die heute viel besprochene Abfassung unseres johanneischen Offenbarungsbuches in die Zeit Trajan's zu verlegen sei. Durch einige weitere Bemerkungen über eine andere Stelle möchte ich meine Anschauung weiter ausführen, in der festen, immer mehr sich mir aufdrängenden Ueberzeugung, dass die Zeitepoche des benannten Kaisers sich als die am meisten zutreffende für die geschichtliche Erklärung unserer Apokalypse erweisen werde.

Bis jetzt hat man Apok. XIV, 20 als eine Anspielung an Joel III, 13 oder Jesaia LXIII, 2—6 angesehen (siehe besonders die Neueren: Düsterdiek, Völter, Vischer). Aber die Vergleichung ergiebt eine nur allgemeine Aehnlichkeit. In keiner der beiden letztbezeichneten Stellen findet sich die gewiss bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit des aus der Zornkelter des Gerichts überlaufenden Blutes, das „bis zum Gebiss der Pferde reicht, und sich über eine Strecke von 1600 Stadien ergiesst". Wo hat der Apokalyptiker diese Beschreibung hergenommen? Woher kommen besonders die 1600 Stadien, diese befremdende Zahl? Düsterdiek

sieht in der Ausdehnung des Blutstromes eine Schwierigkeit, welche die bis jetzt vorgeschlagenen Erklärungen nicht entfernen können.

Weder die schematische Erklärung der Massbestimmung, welche die Vierzahl als Wurzel von 1600 herausfindet und von den vier Welttheilen der Erde fabelt, noch die eigentliche, welche von der Länge Palästina's spricht, und sich auf Hieronymus beruft, der doch 160 römische Meilen (also nur 1280 Stadien) angiebt, können die 1600 Stadien unserer Stelle erklären. Düsterdiek bleibt bei der schematischen Zahl, welche die ungeheure Ausdehnung des Blutstromes veranschaulichen soll. Völter giebt keine besondere Erklärung und sieht in der Stelle (XIV, 14-20) einen Bestandtheil der Urapokalypse des Apostels Johannes aus den Jahren 65—66, Vischer einen Bestandtheil der jüdischen Apokalypse aus der Zeit zwischen dem Tode Nero's und der Zerstörung des Tempels, ebenfalls ohne besondere Erklärung der Stelle.

Ich glaube nun, dass die Zeitangabe keiner der drei genannten Exegeten oder Kritiker für unsere bemerkenswerthe Stelle zutrifft, wenn man ihre frappante Aehnlichkeit mit anderen, bis jetzt noch nicht zur Vergleichung herbeigezogenen jüdischen Beschreibungen eines geschichtlichen Hergangs beleuchten will. So finde ich in drei talmudischen Stellen, welche die Eroberung Bether's durch Hadrian erzählen (J. Taanith fol. 21a, B. Gittin fol. 57a, Midrasch Echa über Klagel. II, 1), die beiden charakteristischen Züge der apokalyptischen Stelle wieder, so dass man sich fragen kann, ob diese den jüdischen Beschreibungen nicht vorgelegen, oder doch von ihnen nachgebildet worden sind. Als nämlich Bether erobert wurde, soll nach der Sage, wie sie in zwei der talmudischen Stellen enthalten ist, der Blutstrom der erschlagenen Juden „dem Rosse bis an die Nüstern gestiegen sein“ (Taanith 21a), oder „dass das Pferd bis zur Nase im Blute ging“ (Midrasch Echa II, 1). Zweitens soll der Blutstrom der Erschlagenen Felsenstücke von 40 Sea fortgewälzt haben und bis in's Meer geflossen sein, obgleich Bether 40 Meilen vom Meere

entfernt lag (Taanith 21a); oder auch „das Blut soll Steine, in der Grösse von 40 Sea, in's Meer, 4 Meilen weit fortgetrieben haben“ (Echa II, 1) (nach dieser Stelle war also Bether nur 4 Meilen vom Meere entfernt); oder auch „das Blut der Erschlagenen soll sich bis in's grosse Meer ergossen haben“ (Gittin 57a) (nach dieser letztern Stelle wäre Bether nur eine Meile vom Meere entfernt gewesen).

Wir haben also hier in einer dreifachen Sage, welche sich in ihren beiden Hauptzügen mit Apok. XIV, 20 berührt, eine auffallende Aehnlichkeit in der Beschreibung des Gerichts, das Bether betroffen, und des Gerichts, das die Erde, nach dem Apokalyptiker, treffen soll. Es sind besonders die Meilenzahlen 40 und 4 bemerkenswerth, die sich in den 1600 Stadien der apokalyptischen Stelle als Wurzelzahlen wiederfinden. Bestände gar keine Beziehung zwischen den beiden Beschreibungen, woher diese ähnlichen Zahlenbestimmungen? Es gehören also augenscheinlich diese Beschreibungen demselben Verfahren, denselben jüdischen Gerichtsbildern und demselben Zeitalter an, d. h. dem Zeitalter Trajan's und Hadrian's, an welches auch so manche andere Züge der johanneischen Apokalypse erinnern dürften.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Ueber das Verhältniss der Dogmatik und Ethik in der Theologie.

Von

D. Dorner.

In meiner Schrift über Kirche und Reich Gottes hatte ich einen kurzen Paragraphen über die ethische und dogmatische Seite der Kirche eingefügt, der darauf hinwies, dass es eine reine Abstraction sei, wenn man beide Factoren auseinanderhalte und Gefahren in sich berge, wenn man in verschiedenen Disciplinen beide Seiten getrennt behandle. Ich darf wohl annehmen, dass die Art der Behandlung des Problems, welche eben angedeutet ist, mancherlei Bedenken erweckt hat, wie dieselben u. A. auch von dem verehrten Mitherausgeber dieser Zeitschrift, D. Lipsius, ausgesprochen wurden [1]. Nicht um schliesslich in Bezug auf mein Buch das letzte Wort zu behalten, gehe ich auf diese Frage noch einmal ein, sondern weil die Bestimmungen, welche ich damals gab, einem grösseren Zusammenhange angehören, den ich dort nicht wohl, ohne zu weitläufig zu werden, ausführlich behandeln konnte. Die Frage betrifft nämlich das Verhältniss von Dogmatik und Ethik überhaupt. In dieser Beziehung vermag ich nicht, ohne starke Modificationen die hergebrachte Weise, beide getrennt zn behandeln, anzuerkennen. Es will mir auch scheinen, dass sich eine etwas andere Weise der Behandlung vorbereitet.

---

1) Jahresbericht 1884, 281, 282.

Es ist zweifellos, dass weder in der alten griechischen Kirche, noch im Mittelalter die Dogmatik und die Ethik getrennt behandelt wurden, wenn es auch einzelne ethische Schriften von Tertullian, Clemens, Ambrosius u. A. gab. In dem grossen System des Damasceners, wo die griechische Denkweise zu einem gewissen Abschluss gebracht ist, ist die Dogmatik und Ethik verbunden, dasselbe zeigt sich im Mittelalter. Auch die Reformatoren sind nicht von dieser Methode abgegangen. Luther's Freiheit eines Christenmenschen umfasst die gesammte reformatorische Anschauung als Einheit. Melanchthon's Loci handeln die Ethik zugleich ab[1]) — Calvins institutio verfährt ähnlich. Dass dann insbesondere in der Entwicklung der lutherischen Kirche die Ethik eine Zeit lang sehr zurücktrat gegen die Dogmatik, hängt mit der Tendenz zusammen, das subjective Element und die Selbstthätigkeit stark zurückzudrängen. Uebrigens wurde im Anschluss an den Dekalog die Ethik mehrfach behandelt von Eitzen, Chytraeus, selbständiger von Venatorius und den Reformirten Danaeus und Keckermann. Aber zu vollerer Geltung kam sie doch erst gegenüber der Dogmatik, in die sie theilweise verflochten wurde, seit Calixt und dem Pietismus, und ganz besonders seit die Philosophie eine selbständige Entwicklung nahm und an sie sich die theologische Ethik anschloss in den Schulen von Leibnitz, Kant, Jacobi, Fries, de Wette, Schleiermacher und deren Nachfolgern. Entsprechend dem Zuge der Zeit, die Wissenschaften immer mehr zu spalten, wurden nun auch Dogmatik und Ethik meist auseinandergehalten und als zwei ebenbürtige Disciplinen behandelt. Ja theilweise geschah es, dass, wie früher die Dogmatik im Uebergewicht gewesen war, so jetzt die Ethik in's Uebergewicht kam, wie z. B. bei Rothe. So gewiss nun anzuerkennen ist, dass durch die gesonderte Behandlung der Ethik gegenüber der Dogmatik dem wesentlichen Uebelstand abgeholfen wird, die

1) Man vgl. besonders die Lehre von dem Gesetz, insbesondere dem Dekalog, in der 3. aetas, die ihm eine christliche Pflichten- und Tugendlehre wird. Von seiner philosophischen Behandlung der Ethik ist hier natürlich abzusehen.

ethische Seite des Christenthums zu unterschätzen, so ist doch auf der anderen Seite bei der getrennten Behandlung die Gefahr vorhanden, einseitig in der Dogmatik und einseitig in der Ethik zu bleiben, während man die Möglichkeit nicht hat, beide Seiten zusammen zu schauen und so den Eindruck von dem einheitlichen Wesen des Christenthums zu gewinnen. Will man aber die Dogmatik so behandeln, dass die ethische Seite auch hier in ihrem Recht bleibt und die Ethik so, dass ihre Abhängkeit von der Dogmatik erhellt, so werden Wiederholungen nicht zu vermeiden sein und der wissenschaftliche Eindruck wird ein ungenügender. Man hat diesen Uebelstand offenbar mehrfach empfunden und ist daher entweder dabei geblieben, beide als Eine Wissenschaft weiter zu behandeln, oder eine Fundamentalwissenschaft voranzuschicken, welche das Gemeinsame der Dogmatik und Ethik darstellen, das Wesen des Christenthums beschreiben soll, wie Schleiermacher von seiner Apologetik forderte, oder welche in irgend einer andern Form die gemeinsame Grundlage für Dogmatik und Ethik zur Darstellung bringen soll. Allein, wenn nur die gemeinsame Grundlage zur Darstellung kommt, so ist damit noch keine Garantie gegeben, dass in der Ausführung, d. h. in den einzelnen dogmatischen und ethischen Lehren jedesmal die ethische und die dogmatische Seite zusammen geschaut wird, z. B. bei der Lehre von der Kirche oder der Wiedergeburt[1]). Die Ergänzung dieses Mangels könnte dadurch versucht werden, dass man die wichtigsten Lehren monographisch behandelte und da ihren dogmatischen und ethischen Charakter in Einheit darzustellen suchte.

1) Z. B. bei Frank, der in seinem System der christlichen Gewissheit von der Thatsache des ethisch wiedergeborenen Ich ausgeht und alles Dogmatische nur durch Rückschlüsse erreichen will, also in dieser Position einseitig ethisch ist, freilich um nachher um so einseitiger dogmatisch zu werden, besonders in dem System der christlichen Wahrheit.

1. Die Trennung von Dogmatik und Ethik.

Diese methodologische Frage ist durchaus keine bloss formale. Wie es vielmehr keine Methode giebt, die nicht dem Inhalt entspricht, auf dessen Behandlung es ankommt, so wird auch diese methodologische Frage nicht ohne Eingehen auf den Inhalt behandelt werden können. Soll das Recht bestehen, zwei Wissenschaften neben einander zu stellen, so muss der Inhalt ein verschiedener sein. Das ist natürlich nicht so gemeint, dass der Inhalt der Einen Wissenschaft gar Nichts mit dem der anderen gemein habe. Wo bliebe sonst die Einheit der Wissenschaft? Aber doch so, dass, wenn auch der Inhalt beider sich in einer höheren Einheit verbindet, doch der einer jeden eigenthümlich ist, dass ein bestimmter Centralbegriff da ist, dessen Behandlung eine besondere Disciplin erfordert oder mehr empirisch ausgedrückt, dass eine Gruppe von Vorgängen vorhanden ist, welche sich als Einheit unter einem charakteristischen Merkmal mit Nothwendigkeit zusammenfassen lassen. Würde sich dies für Dogmatik und Ethik ergeben, so hätte man beide zu unterscheiden und müsste nur darauf bestehen, dass es eine Wissenschaft gäbe, welche das beiden Gemeinsame, in dem sie ihre Einheit hätten, oder ihre gemeinsame Quelle, zur Darstellung brächte. Würde aber ein solcher specifischer Inhalt für jede von beiden nicht aufzuweisen sein, so müsste man vielmehr anders verfahren und die systematische oder thetische Theologie als eine ungetheilte Einheit behandeln. In ihrer getrennten Gestalt könnte man dann Dogmatik und Ethik vielleicht aus technischen oder praktischen Rücksichten behandeln, z. B. weil es für kirchliche Zwecke nützlicher wäre, beide zu trennen, weil man z. B. sich an die Tradition anschliessen wollte und den Zusammenhang mit ihr im kirchlichen Interesse im Auge behalten; aber die streng wissenschaftliche Behandlung müsste dann von ihrer Trennung absehen.

Fragt man nun, ob sich eine inhaltliche Differenz für Dogmatik und Ethik durchführen lässt, so sind verschiedene Versuche zu berücksichtigen. Zunächst giebt es eine Auf-

fassung des Christenthums, welche davon ausgeht, dass objective Thaten Gottes von dem subjectiven Verhalten des Menschen zu unterscheiden seien. Das Erste hätte die Dogmatik zur Darstellung zu bringen, das Zweite die Ethik. Geht man davon aus, dass die Dogmatik die Thaten der Gottheit darstellen soll, so wird sie am reinsten dies leisten können, wenn sie bei dem stehen bleibt, was Gott allein thut ohne Mitwirkung des Menschen. Am reinsten die Dogmatik im Unterschiede von der Ethik zur Darstellung zu bringen, wäre also ein Standpunkt in der Lage, welcher Thaten Gottes in dem Sinne annähme, dass bei denselben eine selbstthätige Mitwirkung des ethischen Subjects nicht in Betracht käme. Dieser Standpunkt liesse sich vielleicht bei der Lehre von der Schöpfung durchführen. Eventuell könnte man auch die Lehre von der immanenten Trinität in diesem Sinne behandeln. In der Christologie würde die Gottheit Christi als metaphysisches Prädicat betont und die Consequenzen dieser Lehre gezogen; die Lehre von der Sünde könnte nicht nach der ethischen Seite, sondern nur als Folie für die göttliche That betrachtet werden, durch die Gott erlöst. Sie müsste also so ausgebildet werden, dass die Ohnmacht des Menschen in jeder Beziehung hervorträte, sie selbst aber als unentrinnbares Erbe, Erbkrankheit, verbunden mit Tod, und die Schuld ebenfalls als eine unpersönliche Grösse, als objective Erbschuld erschiene. Die Erlösung und Versöhnung würde als das objective Werk Gottes angesehen. Gott ist es hier oder der Gottessohn, der durch sein fertiges Werk die Menschen befreit hat. Die Art, wie dies Werk dem Einzelnen zu Gute kommt, würde wieder als pure That Gottes, sei es in der Form einer forensischen Gerechtsprechung oder einer unbedingten Gerechtmachung, erscheinen, Letzteres jedoch so, dass alle ethische Thätigkeit des Menschen dabei ausser Spiel wäre. Die Wirksamkeit Gottes würde sich dann hauptsächlich in der von ihm hervorgebrachten Kirchenanstalt offenbaren, in der der Geist als eine Art Naturkraft, insbesondere durch die Sacramente wirksam wäre, während ein göttlich gestiftetes Priesterthum über diese Gnaden ver-

fügte, wobei jedoch von der ethischen Bethätigung möglichst abzusehen wäre. Die Lehre von der Offenbarung, sei es in der Schrift, sei es in der Tradition der Kirche, würde natürlich ebenfalls als That Gottes dargestellt und der Geist Gottes wirkte auch hier in seinen Werkzeugen ohne ihr Zuthun. Dass in ähnlichem Sinne die Eschatologie auf reine That Gottes zurückzuführen wäre, braucht nur angedeutet zu werden.

Wenn so von Gottes Thaten die Rede sein soll, welche er allein thut, kann von irgend einer ethisch bedingten menschlichen Mitwirkung nicht die Rede sein, sonst wären es nicht Gottes Thaten im strengen, ausschliessenden Sinn. Eine solche Dogmatik also wird immer einen physischen, dinglichen Zug annehmen.

Wenn nun daneben doch Thaten der Menschen stattfinden sollen, so bleibt kaum etwas Anderes übrig als ein Abwechseln mit Gottes Thaten. Handelt Gott, so handelt der Mensch nicht, handelt der Mensch, so handelt Gott nicht. Ob nun eine solche Dogmatik die Ethik mehr und mehr verschlingt, das wird davon abhängen, wie weit dies Gebiet göttlicher Thaten ausgedehnt wird, wie viel Raum dem menschlichen Thun verbleibt. Ein positives Verhältniss kann kaum hergestellt werden zwischen Ethik und Dogmatik, da Gott und Mensch ausschliessend vorgestellt sind. Gottes objective Thaten bestehen für sich; und am consequentesten wird dieser dogmatische Standpunkt durchgeführt, wenn im Verhältniss zu Gottes Thaten auf jede menschliche Thätigkeit verzichtet wird, wenn sie ex opere operato wirken und in Folge davon die menschliche Thätigkeit, wenn sie überhaupt zu Stande kommt, erst da beginnt, wo die göttliche pausirt.

Da es bei diesem Standpunkt nur darauf ankommt, dass es ausschliessliche Thaten Gottes giebt, welche die Dogmatik zu beschreiben hat, die Frage aber, wie weit diese sich ausdehnen, verschieden beantwortet werden kann, so kann auch hier der Fall eintreten, dass die Ethik über die Dogmatik überwiegt. Sagt man z. B., die göttliche That beschränke sich auf Offenbarung des göttlichen Willens,

oder darauf, dass Gott seinen Willen, ein Reich Gottes zu gründen, und den Menschen ein liebender Vater zu sein, geoffenbart habe, so müsste stricte hierauf die Dogmatik reducirt werden und es würde dann die Lehre von der Offenbarung und ihrem Inhalte der einzige Gegenstand der Dogmatik sein. Da aber diese selbst sich nur als Ergänzung unserer ethischen Einsicht und Leistungsfähigkeit darstellte, so würde hier offenbar die Ethik bei Weitem überwiegen. Dieser Standpunkt liesse sich übrigens nur so lange halten, als man die dauernde Nothwendigkeit einer solchen äusseren Offenbarung erweisen könnte und die Ethik würde dann eine auctoritative werden — denn natürlich könnte hier die ethische Einsicht nicht rational, sondern müsste auctoritativ geoffenbart sein. Ueber eine gesetzliche Ethik des Empirismus käme man da schwerlich, principiell angesehen, hinaus. Denn dass man dieser Offenbarung um der Auctorität willen zu glauben habe, von der sie ausgeht, wäre selbstverständlich[1]).

Die Ansichten, welche eben angedeutet wurden, haben es zu thun mit einem Gott, der der Welt gegenüber transcendent ist; sie gehen darauf aus, Thaten Gottes hervorzuheben, welche Gott allein zukommen und ohne Vermittelung von Weltpotenzen zu Stande kommen sollen. Man setzt hier directe Thaten Gottes voraus, eine Anschauung, welche principiell die strengste Wundertheorie enthält, die denkbar ist. Obgleich nun in der That der Dogmatik der Gegenwart genug von der beschriebenen Einseitigkeit anhaftet, so wird doch diese Ansicht nicht consequent durchgeführt. Vielmehr will man nicht, dass wo Gott wirke, der Mensch nicht wirke, sondern das Ziel soll die Einheit Gottes und des Menschen sein. Dazu sollen aber doch „objective" Thaten Gottes nothwendig sein, mit deren Beschreibung es die Dogmatik zu thun haben soll. Dem gemäss werden

1) Ein solcher formaler Supranaturalismus würde sich dann des Weiteren entweder auf die Offenbarung in einer bestimmten Schrift, oder in der kirchlichen Gemeinschaft richten; und bei einer durch eine empirische göttliche Auctorität sanctionirten Ethik enden, wozu im Wesentlichen unter den Neueren Ritschl hinneigt, wenigstens sofern er von objectiver Offenbarung redet.

diese Thaten so beschrieben, dass sie die Grundlage für den Verkehr Gottes und des Menschen bilden sollen. Dass, wie gesagt, dabei von einem objectiven Versöhntwerden Gottes, ganz abgesehen von dem concreten Verhalten der einzelnen Menschen, von Naturwirkungen der Sacramente, insbesondere unbewussten Wirkungen der Taufe, von rein objectiver Offenbarung u. dgl., kurz von objectiven Thaten Gottes im vollsten Sinne die Rede ist, ist ein Zeichen, dass diese Grundanschauung nicht davon abgeht, dass Gott allein für sich in der Welt handle, mag dieses alleinige Handeln auch auf bestimmte Punkte reducirt sein.

Noch einen Schritt weiter von der schroffsten Form der Isolirung der Dogmatik kommt man, wenn man sagt: die göttlichen Handlungen seien jedesmal den menschlichen Zuständen angepasst; zwischen Gott und Mensch bestehe nicht ein ausschliessendes Verhältniss, sondern das der Wechselwirkung, und zwar einer solchen, in welcher abwechselnd Gott Etwas thut und der Mensch darauf reagirt, der Mensch Etwas thut und Gott darauf reagirt, nach der Vorstellung, welche das Gebet als ein Zwiegespräch des Menschen und Gottes auffasst. So stellt nun diese Dogmatik die Thaten Gottes dar, die dann freilich schwer verständlich werden, wenn man nicht dazwischen wieder die Thaten der Menschen kennt, denen die göttlichen Thaten entsprechen sollen. Ein Theil der Ethik also müsste schon bei dieser Modification in die Dogmatik hereingenommen werden und umgekehrt ein Theil der Dogmatik in die Ethik, wie es denn in der That auch geschieht. In der Ethik wird die Gotteslehre, die Christologie, die Lehre von der Bekehrung, von der Kirche u. s. w. behandelt, wie in der Dogmatik und man kommt über ein Zerreissen der einheitlichen Grössen oder über Wiederholungen nicht hinaus. Aber davon abgesehen, scheint auch diese Auffassung nicht der höchsten Form der Vereinigung Gottes mit dem Menschen zu entsprechen. Denn in der That bleibt da Gott und Mensch doch stets ausser einander und Beide stehen einander äusserlich gegenüber; während oft dieselben Dogmatiker sehr wohl eine andere Anschauung von einem bleibenden Wohnen

Gottes im Menschen kennen, wo von diesem Abwechseln nicht mehr die Rede ist. In diesem Falle aber gehen zwei Anschauungen neben einander her, eine, welche die Immanenz anerkennt, und eine, welche Gott und Mensch ausser einander denkt, bald Gott thätig und den Menschen die objective That Gottes sich zu Nutze machend, bald den Menschen auf Grund einer solchen Höhe weiter thätig.

Aus dem Gesagten erhellt, dass die Unterscheidung von Dogmatik und Ethik nach dem Gesichtspunkt, dass die erstere Thaten Gottes beschreibt, die andere Thaten der Menschen, entweder übersieht, dass Gott durch Menschen thätig ist, oder wenn sie Gott und Mensch in engere Beziehung bringt, in demselben Masse, als sie das thut, auch den Grund verliert, beide zu unterscheiden und deshalb auch den specifischen Stoff nicht reinlich auf beide Glieder vertheilen kann.

Setzte man nun an die Stelle der Beschreibung göttlicher Thaten in der Dogmatik die Beschreibung des göttlichen Thuns, und zwar als eines continuirlichen, so würde der Inhalt der Dogmatik sehr schnell erschöpft sein und schwerlich könnte hieraus eine besondere Wissenschaft erwachsen. Denn es würde alle Mannichfaltigkeit dieses Thuns fehlen.

Wollte man die Mannichfaltigkeit darin finden, dass das göttliche Thun in dem mannichfaltigen menschlichen Thun zur Erscheinung komme, so würden zweifellos Ethik und Dogmatik nicht mehr zu unterscheiden sein, denn dann liesse sich das Handeln Gottes und das des Menschen nicht auseinanderhalten, also liessen sich auch nicht auf diese Unterscheidung zwei Wissenschaften aufbauen. Vielmehr müssten dann Dogmatik und Ethik zusammenfallen, was dem Standpunkt der Mystik am ehesten entspräche[1]).

Wollte man aber die Mannichfaltigkeit göttlichen Thuns gewinnen, indem man sagt, das Eine continuirliche Thun

1) Im Gebiete der Philosophie würde Spinoza's Ethik eine Analogie bieten, da hier eben so gut auch wieder die menschliche Action sich als göttliche ansehen lässt und Frömmigkeit und Sittlichkeit im Princip bei ihm Eins sind.

scheine verschieden zu sein, je nach den verschiedenen Beziehungen desselben, so würde man allerdings die Vorstellung verschiedener göttlicher Thaten und ihnen entsprechender Eigenschaften als Gegenstand dogmatischer Beschreibung gewinnen; wäre damit aber bei dem schon besprochenen Unterschied wieder angekommen, nur mit dem Unterschied, dass der Inhalt der Dogmatik als concreter nur den Werth subjectiver Vorstellungen hätte.

So könnte man den Unterschied zwischen Dogmatik und Ethik psychologisch begründen wollen. Man sagt dann: Ueber die Objectivität göttlichen Thuns könne man Nichts ausmachen; dagegen sei der Glaube und sein Inhalt von dem sittlichen Handeln, wie es aus dem Glauben hervorgeht, wohl zu unterscheiden. Es scheint mir freilich, dass dieser Unterschied im Wesentlichen doch auf den früheren zurückführt. Denn fragt man, was als Gegenstand des Glaubens angesehen wird, so ist es das, was als von Gott kommend vorgestellt wird, während das Gegenstand der Ethik ist, was in das Gebiet fällt, in welchem wir handeln. So würde die einzige Differenz von dem zuerst genannten Standpunkt die sein, dass der Glaubensinhalt, die Thaten Gottes wissenschaftlich nur als vorgestellte angesehen werden, während der Fromme doch zugleich meinte, es handle sich um wirkliche Thaten Gottes. Man hätte hiermit offenbar gegen den objectiven Dualismus einen psychologischen eingetauscht.

Schleiermacher hat den Versuch gemacht, den Unterschied strenger psychologisch durchzuführen. Die Glaubenslehre soll den Inhalt des Gemüths beschreiben, wie er in Ruhe — für sich — als Gegenstand der Reflexion erfasst wird, die Ethik, wie der Wille von dem von der religiösen Erfahrung erfüllten Gemüthe in Bewegung gesetzt wird. Allein wenn hier auch der psychologische Differenzpunkt als Eintheilungsgrund erscheint, so kann er doch nur innerhalb seiner Theologie den Unterschied festhalten. Denn nach seiner philosophischen Ethik ist auch das religiöse Gemüth selbst in seiner Bestimmtheit wieder als ethisches Product anzusehen. Fragt man aber nach dem

letzten Grund, warum er in seiner Glaubenslehre diesen ethischen Gesichtspunkt für das religiöse Bewusstsein nicht festhält, so scheint der Inhalt der Dogmatik Aufschluss zu geben. Seine Vorstellung von Gottes absoluter Ursächlichkeit, von seiner Offenbarung in Christus u. s. w. lässt sich kaum in die Ethik einordnen. Man kommt auch hier wieder darauf, dass wenigstens der religiöse Glaube, dessen Inhalt zu beschreiben ist, auf das göttliche Thun zurückgeht und dies zu seinem Inhalt hat.

So ist schwer zu sehen, wie die Dogmatik sich anders auch als Glaubenslehre von der Ethik unterscheiden soll, als durch ihren Inhalt, der sich auf — wenigstens vorgestellte — göttliche Thaten bezieht.

Oder soll etwa die Dogmatik als Glaubenslehre statt des Inhalts des Glaubens das religiöse Verhalten selbst beschreiben, während die Ethik das auf Grund des religiösen Verhaltens sich ergebende, aus ihm hervorgehende sittliche Handeln zu beschreiben hätte? Hier würde sich freilich zuerst fragen, ob nicht auch das religiöse Verhalten eine sittliche Seite an sich habe; diese würde eventuell ausgeschieden und der Ethik zugeschrieben werden müssen. Fragte man aber, was als Specificum für das religiöse Verhalten übrig bliebe, so wäre es entweder das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott, oder das der Stärkung durch göttliche Hülfe — immer aber bliebe, soweit nicht unser Handeln im religiösen Verhältniss in Betracht käme, nur unsere Erfahrung oder Meinung übrig, Etwas zu empfangen, Einflüsse zu erfahren von einer über uns stehenden Macht: wir würden also auch so wieder, wenn nicht das religiöse Verhalten als ein Theil der Ethik anzusehen wäre, mindestens zu der psychologischen Vorstellung von göttlichen Thaten kommen, welche uns beeinflussen, oder von einem continuirlichen göttlichen Thun. Und immer würde sich das von der Ethik unterscheidende Moment auf dieses Thun, diese Thaten richten, seien sie nun wirklich oder bloss vorgestellt. Da aber die Vorstellung von einem continuirlichen Thun Gottes die Unterscheidung zwischen Dogmatik und Ethik, wie oben angedeutet, kaum durchführbar machte,

so müsste man wieder auf göttliche Thaten zurückkommen.

Die Sache wird auch nicht klarer, wenn man beide Disciplinen so unterscheidet, dass die Dogmatik die göttlichen Bedingungen und Voraussetzungen für das sittliche Handeln beschreibe, während die Ethik das Abgeleitete auf dieser Basis erstehende sittliche Handeln darstelle. Denn hierdurch wird schon die Dogmatik als Substruction der Ethik betrachtet und die Grenze ist kaum mehr festzuhalten, z. B. bei der Beschreibung des Glaubens, der dann selbst auch ethisch ist, sofern er das Princip für das sittliche Handeln sein soll, während er Gott oder seine Thaten zugleich zum Inhalt haben und Gott gewirkt sein soll.

Es scheint wirklich dabei zu bleiben, dass eine reinliche Sonderung beider Disciplinen nur denkbar ist, wenn man die göttlichen Thaten für sich beschreibt, eben damit aber auch isolirt.

Diese Betrachtungen erschweren offenbar ein Auseinanderhalten von Dogmatik und Ethik. Dazu aber kommt eine Erwägung, welche durch die Geschichte der protestantischen Theologie nahe gelegt wird.

Je mehr man die Dogmatik in der scholastischen Periode des Protestantismus mit einseitiger Bevorzugung behandelte, um so mehr trat ihr einseitig supernaturaler Charakter hervor; und schon in der Reformationszeit hatte sich gezeigt, dass, während die Ethik sich den Gesetzen der zu behandelnden Welt accommodiren sollte und an das Naturgesetz, das mit dem Dekalog identisch sein sollte, sich anschloss, die dogmatischen Positionen supranaturalen Charakter trugen, und zwar in dem Sinne, dass man den Inhalt des Glaubens auf einzelne historische Thatsachen, welche als besondere göttliche Thaten und Heilsthatsachen aufgefasst wurden, concentrirte. Hierin aber war, kurz gesagt, eine Disharmonie zwischen der supranaturalen Dogmatik und der natürlichen Ethik angelegt. Diese Disharmonie zeigte sich in der scholastischen Periode dadurch, dass als die wesentliche Aufgabe der supranaturale Glaube gefordert und die supranaturale Dogmatik gepflegt, die

Ethik dagegen zurückgedrängt wurde[1]). Im besten Falle stand die Forderung des supranaturalen Glaubens und die des vernünftigen sittlichen Handelns in ungelöstem Zwiespalt[2]). Oder wenn man eine Einigung zwischen Dogmatik und Ethik herstellen wollte, so geschah es auf Kosten der durch die Reformation zurückeroberten natürlichen Ethik, indem auch in der Ethik die natürlichen Pflichten zu Gunsten der religiösen, supernaturalen zurückgestellt wurden, wie im Pietismus, oder indem auch die Ethik auf supernaturale Offenbarung gegründet wurde und damit ein ethischer Empirismus sich geltend machte, der mit mittelalterlichen Formen Verwandtschaft hat, z. B. der Scotistischen Ethik, wie ja noch in unseren Tagen die Ritschl'sche Schule dazu neigt, die Ethik auf solchen formalen Supranaturalismus aufzubauen und damit einem ethischen Empirismus zu verfallen, der in dieser Hinsicht an das Mittelalter erinnert. Endlich ist es auch möglich, dass die supranaturale Dogmatik zu Gunsten der rationalen Ethik aufgegeben wird, um dem erwähnten Dualismus zu entgehen, und das hat Kant versucht.

Kurz, die Ungleichheit zwischen Dogmatik und Ethik, indem jene mehr supranatural, diese mehr rational war, hatte zur Folge, dass zwischen beiden kein harmonisches Verhältniss sich ergab. Entweder blieb ein Dualismus oder die natürliche, rationale Ethik drohte in der supernaturalen Dogmatik unterzugehen, oder umgekehrt die supernaturale Dogmatik in der rationalen Ethik.

Diese Schwierigkeit ist aber keine andere als die vorhin hervorgehobene. Denn wenn sich gezeigt hat, dass man die Dogmatik im Wesentlichen von der Ethik nur dadurch unterscheiden kann, dass man ihr die Aufgabe zuschreibt, von besonderen göttlichen Thaten zu handeln — seien sie auch nur vorgestellte — so ist sie eben supernatural, während die Ethik den natürlichen Gesetzen des sittlichen Handelns sich anschliessen soll, und man bringt einen durch-

1) So in dem einseitigen Intellectualismus der Orthodoxie.

2) Z. B. bei Keckermann.

greifenden Unterschied nur auf Grund eines Dualismus zu Stande. Andererseits ist es auch misslich, diesen Dualismus durch möglichste Vernichtung des Einen Gliedes zu heben. Denn das religiöse Leben lässt sich nicht in die Ethik auflösen oder umgekehrt.

2. Principielle Gründe für die Einheit der Dogmatik und Ethik.

Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, müssen wir etwas weiter ausholen. Betrachten wir zunächst das moderne Bewusstsein! Es ergiebt sich da auf den ersten Blick eine grosse Abneigung gegen jeden Eingriff Gottes in den Weltzusammenhang, der denselben störte. Man will den Zusammenhang der Dinge verstehen, ohne sofort auf Gott als extraordinäre Ursache zurückzugehen. Diese Tendenz ist keineswegs nothwendig irreligiös oder der Frömmigkeit feind. Denn es wird in keiner Weise die göttliche Thätigkeit nothwendig völlig ausgeschlossen.

Nur dies wird behauptet, dass Gottes Action nicht rein für sich in der Welt hervortrete, sondern dass in der Welt Gott Causalitäten beständig setze, welche, jede auf ihre Weise activ, unter einander in Wechselwirkung stehen. Das göttliche Wirken also kann man hiernach nicht ausserhalb des Weltzusammenhanges erkennen, sondern in ihm offenbart es sich, aber nicht für sich, sondern vermittelt durch die Action der secundären Causalitäten, welche von der Gottheit zur Hervorbringung der Weltordnung zusammengeordnet sind. Diese Auffassung, welche sich mit dem Zuge der neueren Wissenschaft zur Immanenz verträgt, wird auch für das religiöse und ethische Verhalten geltend gemacht werden. Es ist klar, dass es da Nichts geben kann, was nur als Gottes That, und Nichts, was nur als des Menschen That sich ansehen lässt, dass also Gottes und des Menschen That sich nicht scheiden lassen[1].

---

1) Hieraus folgt noch lange nicht, dass sich Gott und die Welt nicht unterscheiden lassen. Denn Nichts hindert, Gott als die die

Die weitere Frage wäre nur die, ob sich der jedesmalige Antheil Gottes und der des Menschen an bestimmten Vorgängen scheiden lassen. Wenn dies möglich wäre, so könnte man, wenn auch nicht von Thaten Gottes, die er allein thut, die Rede sein könnte, doch den Versuch machen, in der Dogmatik den göttlichen Antheil, in der Ethik den menschlichen Antheil zur Darstellung zu bringen. Liesse sich aber Beides nicht scharf scheiden, so ist klar, dass man innerhalb der Theologie keinen Grund hätte, Dogmatik und Ethik auseinander zu halten[1]). Wollte man dieselben Objecte, als Glaubensgegenstand angesehen der Dogmatik, als ethisches Product angesehen der Ethik zuschreiben, so würde mit dem „Glaubensgegenstand" entweder das gemeint sein, dass Gottes That an demselben für sich fixirt werden könne, oder etwa dies, dass, was noch nicht realisirt ist, z. B. an dem Ideal der Kirche, Glaubensgegenstand sei. Allein im ersten Falle käme man auf die Frage zurück, ob es möglich sei, Gottes Thätigkeit für sich zu fixiren und von dem menschlichen Antheil vollkommen abzusondern; im zweiten Falle aber wäre ein Glaubensgegenstand in diesem Sinne nur dann in der Dogmatik zu behandeln, wenn sich mit dem Glauben an die Realisirbarkeit, z. B. des Kirchenideales, der Glaube an Gott verbände, der die Realisirung garantirte. Denn den Glauben an die eigene sittliche Kraft oder an die der Gemeinschaft hat wohl kaum Jemand im Ernste als Gegenstand der Dogmatik betrachtet. Es würde sich also fragen, ob es möglich wäre, den göttlichen Antheil und den menschlichen Antheil bei

---

Welt ewig hervorbringende intelligente Kraft anzusehen. Aber in der Erscheinung der Welt ist allerdings göttliche Action und Action der Weltpotenzen untrennbar verbunden. Das schliesst aber durchaus nicht aus, dass Gott auch ausser seiner Action in der Welt ein Fürsichsein habe, als absolute intelligente Substanz.

1) Wollte man etwa die Thaten Gottes, welche über die Sphäre des Menschen hinausgreifen, also Gottes Wirken auf die Natur und sein metaphysisches Verhalten, der Dogmatik noch vorbehalten, so würde sich fragen, ob man diese Betrachtungen gerade für den christlichen Glauben isoliren kann. Es ist davon unten weiter die Rede.

den Glaubensobjecten, wie in der Ethik, scharf zu unterscheiden.

Allein man wird einwenden, der Standpunkt, von dem ich hier ausgehe, sei zwar der modernen Wissenschaft eigenthümlich, sei aber nicht der christliche und könne deshalb für die Frage nach der Unterscheidung der christlichen Dogmatik und Ethik nicht in Betracht kommen. Es wird daher nothwendig sein, zu untersuchen, ob das centrale Wesen des Christenthums mit der angedeuteten Richtung in Zwiespalt ist oder nicht. Erst dann werden wir die Frage über das Verhältniss von christlicher Dogmatik und Ethik befriedigend beantworten können.

Man fasst das Christenthum — und nicht mit Unrecht — als diejenige Religion auf, welche teleologisch und monotheistisch bestimmt ist, in welcher Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht auseinanderfallen. Auf dem Standpunkt des consequenten Monotheismus ist es ausgeschlossen, dass die Frömmigkeit nur theilweise zur Geltung komme, theilweise aber durch andere Vorstellungen verdrängt werde. Vielmehr wird Alles von ihr umfasst sein. Denn wenn irgend Etwas nicht von ihr umfasst wäre, so würde es Solches geben, was das Gottesbewusstsein ausschliesst; objectiv ausgedrückt wäre damit Gottes Allmacht geleugnet, in keinem Falle könnte damit der Monotheismus bestehen. Andererseits lässt sich das Sittliche nicht so fassen, dass irgend welche Thätigkeit von demselben ausgeschlossen wäre. Denn sonst müsste es entweder Untersittliches oder Uebersittliches geben; das aber ist eine Unmöglichkeit, dass es Höheres giebt als Sittliches — wenigstens auf christlichem Standpunkte —; das Untersittliche könnte aber höchstens sittlich Indifferentes sein; aber einmal müsste dieses doch vom Sittlichen umrahmt sein, und zwar so, dass ihm von dem Sittlichen seine Stelle und sein Mass bestimmt würde. Selbst wenn man die Ethik lediglich als persönliche auffasste, kämen doch wieder alle persönlichen Verhältnisse in Betracht und auch so würde man das ganze Leben sittlich umspannen müssen. Sodann ginge es keinenfalls an, die Religion als sittlich indifferent anzusehen. So würde also

die Religion die Sittlichkeit und letztere die Religion umfassen. Die Religion muss die Sittlichkeit einschliessen auf ihre Weise und die Sittlichkeit die Religion, und streng genommen kann es keinen Zustand geben, der nicht religiös und sittlich zugleich wäre.

Dieser Forderung wäre nun durchaus nicht genügt, wenn man nur dabei stehen bliebe, zu sagen: die Sittlichkeit werde als Gottes Gebot aufgefasst und man setze voraus, dass Gott da helfen werde, wo die Durchführung nicht gelingt. Denn entweder würde das Sittengebot willkürlich von Gott gegeben, was jede zusammenhängende Sittlichkeit unmöglich macht, oder es stimmte mit der Vernunft überein, in welchem Falle die formale Sanction durch Gottes Gebot nichts Neues hinzuthäte. Auch stünde da Gott dem Menschen äusserlich fremd gegenüber, wenn er ein der Vernunft inhaltlich gleichgültiges Gebot gäbe. Ebenso aber bleibt das Verhältniss äusserlich, wenn man annimmt, Gott ergänze die menschliche Kraft durch Belohnung und Bestrafung, Aufrechterhaltung der sittlichen Weltordnung in dem ethisch bestimmten Zusammenhang von Geist und Natur. Denn da thut Gott das, was der Mensch nicht thut und umgekehrt. Das ist aber der abstracte Standpunkt, welcher Gott und Mensch ausser einander denkt.

Vielmehr ist der Standpunkt, den die höchste teleologische Form der Religion fordern muss, der, dass man die Immanenz Gottes oder des göttlichen Geistes als eines ethischen Geistes im Menschen annimmt, welcher den Menschen dauernd erfüllt und belebt. Das würde nun nicht bedeuten, dass dadurch die menschliche Thätigkeit aufgehoben wäre, sondern nur dies, dass das Einssein mit dem göttlichen Geiste ein so beschaffenes wäre, dass der Mensch in seinem religiösen Grundbewusstsein nicht mehr unterscheiden könnte, was göttlich und was menschlich ist. Nicht in dem Sinne, dass der Mensch sich für Gott hielte, von dem er doch abhängt, sondern nur in dem Sinne, dass seine gute Grundrichtung ein Einssein mit dem göttlichen Geist darstellte, ein Erfülltsein von demselben, welches nicht in ihm das Bedürfniss aufkommen lässt, zwischen dem, was

Gottes ist und dem, was des Menschen ist, zu unterscheiden. Vielmehr weiss sich der Mensch durch seine Abhängigkeit von dem ethischen Gott, der ihn erfüllt, gehoben und sittlich belebt, in seiner Individualität bestätigt. Aber nun zu entscheiden auf Grund quantitativer Abwägung, wie viel dem eigenen Wollen, wie viel dem göttlichen Geiste zukomme, ist eine Unmöglichkeit. Das wäre nur dann möglich, wenn die sittliche Grundrichtung des Menschen von dem religiösen Bewusstsein total verschieden wäre, d. h. wenn der Mensch eben nicht mit dem ethischen Gott Eins wäre.

Wie in menschlichen Verhältnissen, wo eine Vollharmonie der Seelen besteht, das Bedürfniss gar nicht vorhanden ist, zu fragen, was ist der Gedanke des Einen und was der Gedanke des Anderen, sondern eine gemeinsame Arbeit vorhanden ist, aus der der Antheil des Einzelnen sich schwer reinlich heraussondern lässt, — wie bei Werken, welche in einem grösseren Ganzen geschehen, der Antheil des Einzelnen sich auch niemals völlig herausschälen lässt, so ist es auch in dem religiös-sittlichen Leben. Der Mensch will, was Gott will und es wird kaum gelingen, zu sagen, Gott hat an diesem Wollen so viel Antheil, der Mensch so viel; und diese Betrachtung muss man nicht auf das Werk allein beschränken, auf das ethische Product, sondern auch auf das Innerste der Person selbst, auf ihre Grundrichtung übertragen, und eben hier ist es von der grössesten Wichtigkeit, zu erkennen, dass es auf eine dauernde Einheit Gottes und des Menschen ankommt, die als die Grundrichtung und Grundstimmung angesehen werden kann, und die teleologisch bestimmt ist. Das Ideal dieser Einheit ist freilich nicht so zu denken, dass das Bewusstsein des Menschen in dem göttlichen untergeht, oder dass der Einzelne in dem Reiche Gottes untergeht; diese Einheit ist aber auch nicht als eine stets unterbrochene und stets wieder sich erneuernde zu denken, sondern dem Ideal dieser Einheit entspricht das Grundbewusstsein, dass Gott dauernd in uns Wohnung macht, uns mit seinem Geiste erfüllt, aber ebenso, dass unsere Grundrichtung die ist, durch die ethische Gottheit bestimmt und mit ihr Eins sein zu wollen. Unser Bewusst-

sein soll mit dem Gottesbewusstsein so Eins sein, dass wir uns ohne Gott nicht denken können. Aber ganz ebenso können wir uns ohne Welt nicht denken und unser Bewusstsein ist erst dann vollkommen, wenn wir uns zugleich von dem ethischen Gott erfüllt und auf das Reich Gottes mit unserer Grundgesinnung gerichtet wissen. Anders ausgedrückt: die christliche Erfahrung löscht die Persönlichkeit nicht aus, aber sie macht auch Gott nicht solipsistisch zum Mittel für das Subject, sondern sie nimmt das Gottesbewusstsein in das Selbstbewusstsein so auf, dass dieses nicht ohne die ethische Bestimmtheit gedacht werden kann. Wer Gott liebt, muss die Brüder lieben. Der Geist Christi soll in den Gläubigen Wohnung machen mit dem Vater, damit sie Alle Eins seien. Christus in mir, der Geist Christi, der Geist Gottes, aber damit zugleich die Liebe zu allen Menschen. Wie das Neue Testament auf seinen Höhepunkten [1]) diesen Standpunkt einnimmt, so Luther in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Christus ist in der Seele, damit ist Gottes Liebe und alle Seligkeit in der Seele; aber eine solche Seele will Anderen ein Christus werden [2]). Glaube und Liebe, religiöse und ethische Grundgesinnung sind ihm Eins und nur mit einander gegeben, ohne dass der Einzelne sich aufgeben müsste. Rechtfertigung und Wiedergeburt sind ihm nicht ausser einander, sondern mit einander gegeben. Die Erfahrung der göttlichen Liebe und die sittliche Umwandlung sind ihm nicht zu trennen, sondern verbunden. Eine Rechtfertigung ohne Umkehr ist Nichts und eine Umkehr ohne Rechtfertigung, d. h. Erfahrung des Heils, ist ihm auch Nichts.

Wenn die dauernde Grundstimmung der Frömmigkeit zugleich sittlich ist und die sittliche Grundstimmung zugleich religiös — oder, objectiv ausgedrückt, wenn Gott nicht für sich in der Welt sich offenbart, sondern nur durch Menschen,

1) Joh. 17.

2) Es ist auffallend, wie stark Luther hiermit an ein rationales Christenthum streift. Christus ist ihm die wahre gotterfüllte Christusgesinnung, der Geist Christi, der auch der Geist Gottes ist, der jeden Christen erfüllt.

die er zu einem Zusammenwirken geordnet hat — so giebt es nichts Dogmatisches, das nicht zugleich ethisch ist und ebenso nichts christlich Ethisches, das nicht zugleich dogmatisch ist. Wie das angedeutete Centralbewusstsein, in welchem alle Gegensätze zur Einheit zurückgeführt sind, das Eigenthümlich-Christliche ist, so ist es auch das Wahrhaft-Rationale und Allgemeingültige[1]). Hiernach würde auch die Aufgabe bestehen, diesem rationalen Bewusstsein, das theo- und autonom zugleich ist, Ausdruck in wissenschaftlicher Darstellung zu geben[2]).

Aber, so könnte man einwerfen, ist nicht, wenn man die absolute Abhängigkeit von Gott anerkennen muss, sehr wohl zwischen dem, was Gott thut, und dem, was Menschen thun, zu unterscheiden? Wenn man ganz in dem Allgemeinsten stehen bleibt, so wird man allerdings sagen können, dass Gott schafft, der Mensch dagegen erschaffen oder erhalten wird. Aber dieser allgemeine Satz muss für die concrete Religion, vollends die christliche, näher bestimmt werden. Geht man aber in das Concrete und will

---

1) Rational ist hier nicht in dem Sinne gemeint, dass es der ewig gleichen Vernunft entspricht, sondern der durch den geschichtlichen Process erst voll ihrer selbst mächtig gewordenen, reif gewordenen Vernunft. Wie die Vernunft in der Entwicklung sich ausbildet, habe ich in dem „menschlichen Erkennen" angedeutet. Selbstverständlich ist aber das der entwickelten Vernunft Entsprechende erst recht allgemein gültig.

2) Es ist auffallend, wie besonders in der 3. aetas der Loci von Melanchthon der Dekalog identisch erklärt wird mit dem Naturgesetz, das der Vernunft eingeboren ist, dieser aber nur das Ideal darstellt, in Form des Gesetzes, wie der Mensch im Paradiese gewesen ist. Hiernach würde das Christenthum seinem Ziel nach, sofern es lediglich jenen idealen Zustand wieder herstellen soll, selbst rational sein. Man vergleiche mit diesen Gedankengängen die Kantische Auffassung des Christenthums. Aehnliches findet sich schon in der 1. aetas bezüglich des Glaubens, da der Glaube an Gottes misericordia überhaupt Vorsehungsglaube ist, der nur im Glauben an die Sündenvergebung gipfelt. Corpus Ref. Bd. XXI, S. 167 f., 170. Aber ebenso wird erst durch die Rechtfertigung, den Glauben an die misericordia, der Vorsehungsglaube als dauernde, von Zweifel freie Stimmung möglich, und damit das der Idee entsprechende Verhältniss zu Gott. Das Christenthum realisirt den vernünftigen Vorsehungsglauben und die vernünftige Ethik.

von der Art und dem Zweck des göttlichen Schaffens Etwas wissen, so bleibt doch nur übrig, da dieses Schaffen selbst nie unmittelbar in das Gebiet unserer Anschauung tritt, uns zugleich an die Welt zu halten, und aus der Activität der Weltpotenzen einen Schluss auf die Art und den Zweck der schöpferischen Thätigkeit zu machen, welche die Weltpotenzen beständig so hervorbringt. Freilich scheint die Religion sich damit nicht zu begnügen und zu fordern, dass Gott ganz besonders in einzelnen Thaten sich offenbare, nicht aber in dem ganzen Weltzusammenhang gleichmässig. Indess bleibt auch so die Frage offen, ob diese Thaten ohne Vermittelung von Weltpotenzen geschehen, und das wird man schwerlich behaupten können. Es bleibt dann also nur übrig, dass die göttliche Thätigkeit an besonderen Stellen stärker hervortrete als an anderen. Wenn das nun so gemeint ist, dass solche Thaten Gottes dem Weltzusammenhang nicht angehören, so ist das jedenfalls nicht specifisch christlich, denn gerade Christus will dem Zusammenhang der Menschheit angehören und stellt sich mitten in denselben hinein. Ist es aber nur so gemeint, dass es besondere Knotenpunkte in der Entwicklung gebe, in welchen sich die göttliche Thätigkeit durch endliche Organe besonders documentire, so ist das zweifellos insofern in der Weltordnung vorgesehen, als die Fortschritte der Menschheit, wie überall, so auch im religiösen Gebiete durch besonders gross angelegte Individualitäten vermittelt werden. Aber Nichts wäre einseitiger, als zu behaupten, in diesen sei nun keine Selbstthätigkeit, da im Gegentheil, je mehr sie von Gottes Geist erfüllt sind, ihre Activität eine um so gewaltigere ist und nicht etwa ihre Persönlichkeit durch den göttlichen Einfluss unterdrückt wird. Also auch da gilt es, dass Gott durch die endlichen Causalitäten hindurch activ ist, die in den Zusammenhang der Welt eingeordnet sind, nicht aber, dass er selbst in der Welt ohne alle Vermittelung wirke, was gänzlich undenkbar ist. In der Religion wirkt Gott im Gemüth des Menschen, aber es ist die Art seiner Wirksamkeit durch den Entwicklungszustand des Menschen durchaus bedingt; die Frömmigkeit in ihrer Be-

stimmtheit ist auch immer schon eine Combination von göttlichem Wirken mit menschlicher Actionskraft, und diese Actionskraft ist es, die den eigenthümlich bestimmten Entwicklungszustand mit bedingt, durch welchen die Frömmigkeit modificirt ist.

Man muss also zugeben, dass man in der innersten Grundrichtung den göttlichen und den menschlichen Antheil schwer scheiden kann und dass alle Versuche, zwischen Gnade und Freiheit die Rollen genau zu vertheilen, stets scheitern, weil sie den Einheitspunkt einer Reflexion des Verstandes unterwerfen, die die lebendige Einheit auflöst. Eine andere Frage wäre die, ob man nicht zwischen dem Princip und der sittlichen Bethätigung im Einzelnen unterscheiden kann und ob nicht bei der letzteren die Selbstthätigkeit stärker hervortritt. Davon wird unten noch die Rede sein. Hier sei nur daran erinnert, dass das Princip nicht Princip wäre, wenn nicht aus ihm die Bethätigung hervorginge; ferner aber würde es nicht angehen, Ethik und Dogmatik so zu unterscheiden, dass letztere das Princip, erstere das sittliche Handeln im Einzelnen beschriebe, weil auch in der Ethik das Princip gar nicht fehlen kann, wenn man eine christliche Ethik haben will.

Wenn man die Dogmatik und Ethik für sich behandelt, so kommt gerade das nicht zu Tage, was im Christenthum charakteristisch ist: denn nicht dass Gott einseitig Thaten thut und dann wieder der Mensch, sondern dass der ethische Gott und der Mensch Eins werden, das ist das Charakteristische des Christenthums. Eben daher kann auch kein Dogma so behandelt werden, als ob Gott allein hier thätig wäre, als ob er sich ohne Vermittelung der Action der Creatur offenbarte. Eben weil man die Einheit Gottes und des Menschen, und zwar so, dass Gott zugleich die sittliche Selbstthätigkeit des Menschen ermöglicht, als das Ziel des Christenthums ansehen muss, kann man nicht von der Alleinwirksamkeit Gottes reden. Wo diese letztere behauptet wird, ist stets eine Richtung auf Magie, die alles Ethische zurückstellt, auf eine „Sicherheit“ statt auf die Gewissheit; im Worte Gottes, in der Kirche, ihren Institutionen, den

Bekenntnissen oder Sacramenten soll rein göttliche That sich finden. Das kirchlich recipirte Dogma wird als göttlich gegeben, nicht als zugleich durch die ethische Arbeit des Menschen hervorgebracht angesehen und somit seine Besserungsbedürftigkeit mehr oder weniger in Abrede gestellt. Dabei reisst man Gott und Mensch auseinander, indem Gott objectiv den Menschen forensisch rechtfertigen soll, ohne dass der Mensch es zunächst auch nur weiss, während Luther's Darstellung in der Freiheit eines Christenmenschen die Heilserfahrung und Umkehr in einer mystischen Einheit mit Christus (oder mit Gott in Christus) in Eins setzt [1]). Die objective That Gottes, von der man redet, in der Sendung Christi, ist doch in Wahrheit auch nur so zu verstehen, dass das gottmenschliche Leben in ihm auch auf uns übergehe, dass, wie Gott in Christo der Möglichkeitsgrund für seine sittliche Activität ist, so auch in uns Frömmigkeit und Sittlichkeit, das Wohnen Gottes in uns und die sittliche Grundrichtung nicht von einander zu trennen sind. Hält man dieses Princip fest — und versteht in diesem Sinne die Rechtfertigung — so kann offenbar kein Dogma ohne Ethik sein und umgekehrt.

Weit verbreitet ist in der Gegenwart eine Stimmung, welche die dogmatische Seite des Christenthums gering schätzt. Dogma brauche man nicht, nur Ethik. Der Grund davon ist der, weil man die Dogmen von der Ethik losgelöst hat, und nur selten der Versuch gemacht wird, den Werth eines Dogma für das sittliche Bewusstsein zu beweisen. Der Glaube an Dogmen wird nicht selten als Bedingung der Seligkeit hingestellt, während doch das Dogma ursprünglich eine Aussage über eine schon vorhandene Erfahrung ist und nicht der Glaube an den Satz, sondern die

---

1) Aehnlich auch Melanchthon in der prima aetas der Loci, wo er Beides zusammennimmt unter dem Begriff justificatio. Spiritus est ipsa justificatio a. a. O. S. 199. Natürlich ist das nicht so gemeint, dass von der Güte der Umkehr die Rechtfertigung abhängt, sondern die Sündenvergebung ist immer aus Gnaden; aber wer sie hat, ist auch des Geistes theilhaft, also der Wiedergeburt. Man hat sie nur in der Einheit mit dem göttlichen Geiste.

eigene Erfahrung der in ihm enthaltenen Wahrheit das sein kann, worauf es ankommt. Das aber erfordert eigenes Urtheil und eigene Thätigkeit, da auch das aufmerksame Aufnehmen keineswegs ein passiver Zustand ist. Vollends aber im Christenthum kann keine Wahrheit erfahren werden, die nicht zugleich ethisch wäre. Wenn also Dogmen aufgestellt werden, deren Bedeutung für das sittliche Leben zurücktritt, so ist der Verdacht nicht ungerechtfertigt, dass ein solches Dogma einen todten Glauben zum Gegenstück habe, und hieraus begreift sich die so weit verbreitete Gleichgültigkeit gegen kirchliche Dogmen, deren Werth für das sittliche und sittlich-religiöse Leben man nicht begreift. Dass hieraus zugleich wieder eine neue Einseitigkeit geboren wird, welche das Sittliche von seinen göttlichen Wurzeln loslöst und ihm dadurch den Charakter des Unbedingten nimmt, ist eine weitere üble Folge, die dann auch zur Verflachung der christlichen Sittlichkeit führt.

Man hat das Material- und das Formalprincip des Protestantismus unterschieden. Wie für das Erstere eine Trennung von Dogmatik und Ethik nicht sich förderlich erweist, so auch nicht für das Letztere. Auch für die Lehre von der heiligen Schrift kann man zeigen, welche verderbliche Folgen es hat, wenn man die dogmatische und die ethische Seite rein für sich fixirt, welche einseitige Auffassungen sich hieraus ergeben. Man hat hier eingesehen, dass eine einseitig dogmatische Behandlung nicht genügt; man giebt zu, dass die Schrift durch die menschliche Thätigkeit vermittelt hervorgebracht sei. Allein in vielen Kreisen ist man weit entfernt, die Consequenzen für die Exegese und die kritische Wissenschaft aus dieser Einsicht zu ziehen. Sie wird da einfach wieder als rein göttliche Urkunde behandelt, im besten Falle als Urkunde über göttliche Thaten in der Geschichte, als ob es solche rein für sich gäbe, die nicht ethisch vermittelt wären. Sie ist vielmehr die Urkunde über die lebendige Religion, die zugleich ethisch ist und in menschlich-sittlichem Handeln, das mit göttlichem Geist geeint ist, sich offenbart. Ja es will mir scheinen, dass, unserer empirisch-positivistischen Zeit entsprechend, gerade in diesem

Dogma in den weitesten Kreisen wieder ein formaler Supranaturalismus sich verbreitet, dessen Charakteristicum es ist, inhaltlich sich die abweichendsten Ansichten gegenseitig zu verzeihen, wenn man nur die Form der Auctorität der Schrift als göttlicher anerkennt, eine Form, deren Betonung nur die Gleichgültigkeit gegen den Inhalt gross ziehen und kirchlich angesehen nur zu einer Kirche von Schriftgelehrten führen kann. Nicht darum, weil die Schrift göttliche Offenbarung enthält, ist ihr zu glauben; die wahre Objectivität liegt nicht in solcher formalen Vorstellung, sondern weil und sofern die Schrift in unmittelbarer, nicht in gelehrter, Begriffe spaltender Form, sondern mit dem Ausdruck des Gemüths und zu Herzen gehend die ethisch-religiöse Wahrheit des Christenthums enthält, kann sie die christliche Grunderfahrung übermitteln, die für Jeden ist, die aber auch Jeder selbst machen muss. Je mehr sich die Vorstellung von einer rein göttlichen Urkunde ausbildet, desto mehr rückt sie menschlich ferner, desto mehr ist sie nur Gegenstand gelehrter Behandlung, desto weniger kann ihre belebende Kraft zur Geltung kommen, desto mehr stehen sich ihre geforderte formale Auctorität und der doch von Jedem selbst zu erlebende und durch sein eigenes Urtheil als religiös ethische Wahrheit anzuerkennende Inhalt äusserlich gegenüber. Und je weniger man den wesentlichen Inhalt und je mehr man die formale Auctorität hervorhebt, um so mehr macht man Alles gleich wichtig, was in ihr enthalten ist, und verliert den Massstab, um das Centrale und Unwichtige von einander zu sondern, und geräth eben dadurch mit dem gegenwärtigen Zeitbewusstsein in manche völlig überflüssige Conflicte, indem man die mannichfach zeitlich bedingte Form der Darstellung des Inhalts mit dem Inhalt selbst verwechselt, weil Alles in ihr göttlich sein soll und nicht durch menschliche Thätigkeit vermittelt.

Aber wie es überhaupt kein Dogma ohne zugleich sittlichen Inhalt im Christenthum giebt, so giebt es auch keine besonderen religiösen Pflichten, die nicht zugleich sittlich sind und sich dem Rahmen des Pflichtsystems eingliedern. Nicht durch besondere Gebote, besondere kirchliche Hand-

lungen wird das besondere Wohlgefallen Gottes verdient, als ob Gott bestimmte Handlungen ganz direct geboten und für besonders heilig erklärt hätte gegenüber der gewöhnlichen Sittlichkeit. Die specifisch religiösen Handlungen sind immer zugleich ethische, z. B. Gebet ohne eine dem Inhalt desselben entsprechende Thätigkeit wäre unchristlich[1]; die kirchlichen Handlungen aber sind nicht etwa besser oder göttlicher als andere, sondern sie sind in dem gesammten sittlichen Handeln ein Glied, Eine Bethätigung der religiös-sittlichen Gesinnung, die sich überall bethätigt[2]).

Es ist ferner von grosser Wichtigkeit, dass das Christenthum als die Grösse erfasst wird, welche aus jedem Menschen eine selbständige religiös-sittliche Persönlichkeit machen will und dass eben daher sein Wesen in einer Form zur Darstellung kommt, welche den centralen Inhalt in der einfachsten Weise offenbart; je mehr nun die Dogmatik selbständig und eben damit in's Feine ausgesponnen und von dem religiösen und sittlichen Boden losgelöst wird, um so mehr wird dieser allgemeingültige Charakter des Christenthums, auf dem das allgemeine Priesterthum ruht, verwischt; das Volk wird zum Glauben an Dogmen bestimmt, die es nicht versteht und die es nicht verstehen kann, weil die unmittelbare centrale Lebenseinheit des Christenthums durch einen abstract reflectirenden Verstand mehr verdunkelt als erhellt wird; denn indem man feine begriffliche Unterschiede macht, geht die Grundbeziehung von Allem auf das Centrum verloren und jedes Dogma tritt schliesslich selbständig neben das Andere. Ich will damit nicht sagen, dass die Wissenschaft nicht präcise Begriffe bilden müsse; aber sie muss sich dabei bewusst bleiben, dass das wissenschaftliche Verständniss des Inhalts nicht an die Stelle des religiösen Erfahrungsinhalts selbst treten darf, sodann, dass es nur der Erfahrungsinhalt ist, um dessen Verständniss es sich handelt, dass also selbständige, von ihm unabhängige

1) Vgl. die fünfte Bitte des Vaterunser.

2) Vergl. die Darstellung in meiner Schrift: Kirche und Reich Gottes.

Speculation in die christliche Wissenschaft nicht gehört. Sie wird aber um so mehr dem Verständniss Aller nahe bleiben, als sie den Zusammenhang vom Religiösen und Ethischen aufrecht erhält. Wenn die wissenschaftliche Rechtfertigung des christlichen Standpunktes auch nicht von jedem ohne Weiteres kann verstanden werden, so muss sie selbst doch so beschaffen sein, dass sie den einfachen Erfahrungsinhalt nicht selbst in ein dem Laien mehr oder weniger unverständliches System verwandelt, sondern so, dass sie immer das Centrale des Glaubens selbst als Mittelpunkt erscheinen lässt, der als Erfahrung Jedem zugänglich sein soll, da eben Religion nicht mit Erkenntniss identisch, sondern ein religiös-sittliches Leben ist. Nicht Bildung neuer und der Menge unverständlicher Dogmen, sondern nur die wissenschaftliche Rechtfertigung des christlichen, religiös-sittlichen Standpunktes vor der Wissenschaft kann die Aufgabe sein. Dass aber die eben angedeutete Gefahr am stärksten hervortritt, wenn die Dogmatik für sich behandelt wird, versteht sich von selbst. Denn rein göttliche Thaten, welche unserem Heil dienlich sein sollen, sind an sich schon, weil nicht in uns selbst vorgehend, nicht erfahrbar, sondern nur Gegenstand eines äusseren Glaubens, erscheinen uns fremdartig; also auch mehr oder weniger unverständlich. Es gilt dies ganz besonders von dem reformatorischen Christenthum, welches den Grundsatz des allgemeinen Priesterthums geltend gemacht hat.

Aber ebenso würden sich für die Ethik fatale Folgen ergeben, wenn sie von dem Glauben losgelöst wäre; sie würde nicht mehr christliche Ethik sein. Es ist zwar vielfach Mode in der Theologie, in der Ethik den Rückgang auf die Gottheit bei Seite zu lassen und an die Stelle davon nur die geoffenbarte göttliche Wahrheit zu stellen. Hiernach hätte die christliche Ethik im Wesentlichen die Aufgabe, die Ethik des Neuen Testaments oder der Kirche als Ethik der Offenbarung darzustellen. Allein so wird schwerlich eine christliche Ethik erreicht werden. Ist das Sittliche nicht in Gottes Wesen, sondern nur in seinem Willen begründet, so ergiebt sich eine Ethik der Willkür. Ist die

Ethik nur in der autonomen Vernunft des Menschen begründet, so ist die Ethik jedenfalls nicht christlich, da sie principiell keinen religiösen Charakter hat. Selbst Kant, der die Autonomie so stark vertheidigt, hat doch, um die Erreichbarkeit des sittlichen Ideals aufrecht zu erhalten, ohne welche die Unbedingtheit der Pflichtforderung sich schwerlich auf die Dauer halten liesse, den ethischen Gott postulirt. Die ethische Grundgesinnung, welche nicht rein heteronom werden will, aber auch nicht rein autonom sein kann, da der Mensch einmal kein Gott ist, kann nur begründet sein in der Harmonie der eigenen Vernunft mit dem göttlichen Geist; und das nicht etwa so, dass Gott nur als die letzte metaphysische Einheit erfasst wird, in welcher alle endlichen Unterschiede, somit auch das Ethische versinkt — denn dann würde es Aufgabe sein, in der gegensatzlosen Einheit selbst zu versinken — sondern als der metaphysisch-ethische Geist, der uns beseelt und mit unserer praktischen Vernunft harmonirt, so dass wir den göttlichen Geist in uns selbst aufnehmen können. Nur so ist eine Ethik denkbar, welche mit dem Bewusstsein des Gotterfülltseins das Gefühl der Seligkeit verbindet und von aller Lohnsucht, allen dem Sittlichen selbst fremden Motiven frei ist, weil der sittliche Inhalt selbst den Geist erfüllt und befreit. So kann der Mensch aus der Gemeinschaft mit dem ethischen Gott heraus frei handeln. So allein ist auch die ethische Anlage des Menschen principiell in Harmonie gesetzt mit der Welt; eine bloss auf Psychologie gebaute Ethik reicht hierzu nicht aus, einmal, weil sie den Gegensatz des Absoluten, Unbedingten des Sittlichen und des endlichen Wesens des Menschen nicht zu einen vermag, sodann aber, weil die ethische Forderung selbst über die Psychologie hinausweist und eine Harmonisirung der Welt fordert, vor Allem überall Natur voraussetzt. In der Einheit mit der ethischen Gottheit erhebt sich der Mensch nicht nur über die Natur, sondern weiss sich als Organ der Weltordnung [1]), und hat die Garantie der Durchführbarkeit der

1) Dies ist das Bedeutsame in der reformirten Prädestinations-

ethischen Forderung, sofern die ethische Gottheit Alles auf Harmonie angelegt hat, welche durch die Thätigkeit der secundären Causalitäten realisirt werden soll, so dass der Mensch die Natur auch bearbeiten kann. Endlich aber ist es die specifisch christliche Ethik, welche über den Gegensatz des Bösen weghilft, den Menschen mit der ethischen Gottheit in Harmonie setzt und damit sein eigenes rationales Wesen erst mit der Aussicht auf Vollendung erfüllt und den ethischen Universalismus gegenüber allem Egoismus und Particularismus durchführt, ohne die berechtigte Egoität und Selbständigkeit des Einzelnen zu zerstören, der sich vielmehr als ein berechtigtes Organ des göttlichen Willens ansehen kann, da Gott selbst secundäre Causalitäten hervorbringt und sie als selbstthätige will. Wie metaphysisch angesehen Gott stets die Potenz der Action aller Wesen erhält, so belebt er die vernünftigen Geister, erfüllt sie mit seinem Geiste, aber so, dass sie, jeder auf seine Weise, thätig sind und das Gottesbewusstsein nicht als eine Schwächung, sondern als eine Stärkung und Bekräftigung ihrer ethischen Persönlichkeit empfinden, und so erst zu der alle Gegensätze ausgleichenden Höhe ethisch-religiösen Lebens sich erheben.

Kurz, wie die Dogmen ohne Ethik in Irrwege führen, so kann eine christliche Ethik nirgends das religiöse Element entbehren; das religiös-sittliche Grundbewusstsein ist das Fundament alles sittlichen Handelns, und es dürfte so schwer sein, dieses dogmatische Element aus dem Ethischen auszuscheiden, wie umgekehrt aus dem dogmatischen die ethischen Elemente[1]).

---

lehre, welche den Menschen auserwählt sein lässt, damit er sittlich sei. Eph. 1, 4.

1) Um übrigens etwaige Missverständnisse schon hier abzuschneiden, bemerke ich ausdrücklich, dass die christliche Ethik streng genommen allerdings nur soweit reicht, als das christliche Princip selbst, eben daher viele concrete sittliche Lehren nicht aus dem Wesen des Christenthums für sich allein entschieden werden können; die philosophische Ethik muss hier zu Hülfe genommen werden. Das Nähere s. u.

3. Betrachtung der einzelnen Hauptlehren unter dem Gesichtspunkte der Einheit von Dogmatik und Ethik.

Um diese Einheit noch gründlicher darzuthun, will ich, da es sich hier für mich besonders um die dogmatische Seite handelt, nachdem ich die principielle Einheit von Dogmatik und Ethik gezeigt habe, noch an den einzelnen Dogmen die Unabtrennbarkeit des Ethischen und Dogmatischen nachzuweisen versuchen, wobei es sich natürlich in diesem Aufsatze nur um eine flüchtige Skizze handeln kann. Es kommen hierbei der Hauptsache nach in Betracht die Lehren vom Glauben, in dem alles religiöse Leben sich concentrirt, im Zusammenhang damit von der Offenbarung und Inspiration, die nicht ohne Glauben denkbar sind, sodann die Lehre von Gott und seinem Wirken, von dem Menschen, von der Gottmenschheit, insbesondere die Christologie und Lehre vom heiligen Geist, besonders aber der specifische Gegensatz von Sünde und Gnade, endlich die Lehre von der Kirche und den ihr zugehörigen Gemeinschaftsmitteln; unter dem Aspect der Zeit betrachtet, die Lehre vom Werden, Bestehen und der Vollendung der Kirche, welche aber nicht vollständig im christlichen Sinne zur Darstellung kommen kann, ohne dass die Einzelnen ihre gebührende Stellung finden und ohne dass auf das gesammte Reich Gottes, das nicht in der Kirche aufgeht, geblickt wird.

Was zunächst den Glauben angeht, so hat man feststellen wollen, der Glaubensinhalt als Erfahrung sei als Empfangen von sittlicher Productivität zu unterscheiden, dem entsprechend könne man den Glaubensinhalt als innere Offenbarung Gottes vom sittlichen Handeln, also auch Dogmatik und Ethik unterscheiden. Und wenn auch zugegeben werden müsse, dass auch der Glaube eine Tugend sei, nämlich Empfangen-wollen, so sei doch göttliche und menschliche Thätigkeit hier in anderem Verhältniss als bei dem sittlichen Handeln, da hier die ganze Thätigkeit auf ein, allerdings auch sittlich gefordertes Aufnehmen zurückgehe. Allein es ist schwierig, wenigstens auf christlichem Boden,

Beides, das Ethische und Dogmatische, wirklich auseinander zu halten. Denn dieser Glaube soll selbst Princip der Ethik sein, hat die Freiheit eines Christenmenschen zum Inhalt, man hat ihn das christliche Gewissen genannt. Er ist nicht bloss receptiv gegen Gott, sondern in ihm ist auch die ethische Willensrichtung als Wiedergeburt gegeben eben in der Einheit mit dem ethischen Gott. Ohne Umkehr ist Glaube nicht da; ohne Umkehr zu dem Princip des Ethischen, dem ethischen Gott. Mag man immerhin annehmen, diese Umkehr komme durch Gottes Geist selbst zu Stande, so doch immer auf ethischem, nicht auf magischem Wege, d. h. durch eine Umkehr des Willens und Veränderung des Bewusstseins vermittelt. Es dürfte schwer sein, zu unterscheiden, was göttlicher und was menschlicher Action im Glauben zukomme, wenn derselbe gottmenschlich ist. Wollte man etwa so unterscheiden: der Mensch wisse sich von Gott geliebt, das sei seine Glaubenserfahrung, und erst auf Grund davon entstehe in ihm Liebe, Liebe zu Gott und den Menschen, und das sei der Ethik zugehörig, so könnte man offenbar in der Ethik die Glaubenserfahrung nicht entbehren, da sie das Fundament derselben wäre, und man könnte auch das menschlich ethische Element nicht entbehren für den Glauben, da der Glaube ohne Liebesgesinnung nicht christlicher Glaube wäre, auch die Liebe Gottes zu dem Menschen gar keinen ethischen Hintergrund hätte, wenn nicht wenigstens die Liebe Gottes zur Absicht hätte, eben den Menschen auch ethisch zu machen. Ferner aber ist auch gar nicht abzusehen, wie ein Mensch, der nicht irgend wie schon eine Sehnsucht danach hat, Gottes Liebe zu erfahren, sie erfahren könne; ihm würden alle Organe dafür fehlen. Das heisst aber, der Mensch muss schon eine gewisse ethische Höhe erreicht haben, ehe er dem Christenthum zugänglich sein kann. Es ist also eine gewisse ethische Entwicklung immer schon vorausgesetzt, ehe der Mensch zu der christlichen Erfahrung kommen kann, die durchaus zugleich ethisch ist. Mag man das Resultat dieser vorangehenden Entwicklung mit dem Ausdruck Empfänglichkeit für Gottes Liebe bezeichnen, die er dem Menschen inner-

lich offenbaren will, diese Empfänglichkeit ist doch ein ethisches Product und nicht denkbar, ohne dass der Mensch sittlich so weit fortgeschritten ist, den Werth derselben zu erkennen. Es ist also schlechterdings unmöglich den Glauben, mag man auf sein Werden oder auf seinen Bestand sehen, von dem Sittlichen zu trennen, da er selbst vielmehr zugleich ein Stück der Ethik ist; denn in ihm ist die Vereinigung des Menschen mit dem ethischen Gott und zwar des ethischen Menschen mit dem ethischen Gott gegeben, da Wiedergeburt und Glaube sich nicht auseinander reissen lassen. Mag dabei immerhin der zuvorkommende Charakter der göttlichen Liebe anerkannt werden, das hindert nicht, dass der Glaube Erfahrung göttlicher Liebe und Umkehr in Einheit ist, und Keines ohne das Andere sein kann; es ist in ihm ebenso das Ergreifen des letzten ethischen Princips, wie die ethische Triebkraft enthalten. Ihn darzustellen, abgesehen von der Ethik, wäre eine pure Unmöglichkeit und müsste ihn verfälschen, entweder in falscher, unethischer, absorptiver Mystik, oder in einseitigem Intellectualismus oder Auctoritätsglauben, wie die Ethik, ohne diesen Glauben darzustellen, zu einem ethischen Ergismus führen würde, welcher mindestens nicht christlich wäre [1]).

Dasselbe gilt von der Offenbarung und ihren concreten Erscheinungen. Man nimmt vielfach an, die Offenbarung barung Gottes sei eine Thätigkeit, welche lediglich ihm zukomme, sei es nun — was die naivste Vorstellung ist — dass er die gewöhnlichen Naturgesetze durchbricht, um sich durch extraordinäre Thaten in der Natur kund zu thun, oder dass er neue Potenzen in die Welt hineinsetzt, welche dann als Factoren in der Welt mitwirken, ohne die Naturgesetze zu durchbrechen, und welche nur aus dem bisherigen Verlauf der Entwicklung nicht erklärbar sind. Besonders werthvoll aber können die Naturerscheinungen nur

---

1) Ueber den Einwand, dass das hier Gesagte nur von dem Princip gelte, sich aber nicht auf die concrete Ethik ausdehnen lasse, dass da vielmehr Glaube und Heiligung zu unterscheiden und letztere überwiegend auf Selbstthätigkeit gerichtet sei, s. unten.

werden, wenn sie in Harmonie stehen mit neuen Offenbarungen des Geistes. Die Art, wie diese vorgestellt werden, ist ebenfalls verschieden; entweder soll der göttliche Geist seine menschlichen Organe lediglich nur als völlig unselbständige Werkzeuge benützen, sei es in mündlicher oder schriftlicher Form, oder sollen diese Offenbarungen mehr oder weniger durch die Selbstthätigkeit dieser Organe vermittelt zu Stande kommen, was dann natürlich dazu führen muss, dass man zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit in der Offenbarung, ihrem Inhalt und ihrer Form, oder ihrem Kern und der durch Zeitumstände bedingten Art ihrer Darstellung unterscheidet. Endlich verbindet sich die Offenbarung in der Natur und durch Menschen so, dass die neuen geistigen Offenbarungen durch besondere Naturerscheinungen oder besondere Wunderthaten der Menschen, die Offenbarungsorgane sind, bestätigt sein sollen.

In diesem Gebiete der Offenbarung scheint nun das ethische Moment zurückzutreten und die That Gottes im Vordergrunde zu stehen. Allein das kann doch nur der annehmen, welcher die Höhe der eigenthümlich christlichen Offenbarung unterschätzt. Wenn die Offenbarung in Christus eben die Realisirung der wahren Gottmenschheit bedeutet, so wird nicht die Menschheit durch dieselbe absorbirt und lahm gelegt (weder die Menschheit Christi, was doketisch würde, noch die übrigen Menschen), sondern in der Gemeinschaft mit der ethischen Gottheit wird die Menschheit erst zu voller ethischer Kraft gebracht, wie es denn auch der fruchtbarste Gedanke der Schleiermacher'schen Christologie ist, dass Christus als gotterfüllt, oder wie Schleiermacher es ausdrückt, als „Sein Gottes“ in sich habend zugleich teleologisch, d. h. ethisch activ gerichtet ist, so sehr, dass die Selbständigkeit seiner activen Persönlichkeit jeder Passivität fern ist und sein Gottesbewusstsein sich zugleich als die Quelle ethischer Activität erweist. Ist dies das Ideal, das in der christlichen Offenbarung hervortritt, so ist offenbar die dogmatische und ethische Seite im Ziel und Inhalt derselben nicht auseinander zu reissen. Ist der Inhalt die Gottmenschheit, so kann die Offenbarung

nicht rein göttlich sein, sondern muss eben gottmenschlich sein. Und das gilt auch von allen andern Menschen, dass ihre Einheit mit dem ethischen Gott nicht sie absorbire, sondern ethisch activ mache, dass ein Jeder, der der inneren Offenbarung theilhaft ist, der mit Gott erfüllt ist, auch zugleich von Liebe zum Nächsten erfüllt sei, so dass ein Reich Gottes werde, in welchem die vernünftigen Creaturen sich in voller Activität bethätigen. Wie in Christus selbst die Gottmenschheit mit der Thätigkeit für das Reich Gottes unmittelbar Eins ist, so auch in den Christen. Die äussere Offenbarung ist aber zunächst Nichts als die Darstellung der inneren Einheit mit Gott, der inneren Offenbarung. Eben daher kann es auch kein wesentliches Interesse sein, die Thätigkeit der Gottheit bei der Offenbarung als alleinige hervorzukehren, da diese vielmehr sich zugleich in der Thätigkeit der von Gott geordneten Organe darstellt[1]. So giebt es keine Offenbarung, die nicht durch die bestimmte Individualität und Entwicklung, sowie durch die entsprechende Thätigkeit des gotterfüllten Propheten mit bestimmt wäre, da die göttliche Action nicht absorptiv sein will, am allerwenigsten in der christlichen Offenbarung. Was aber die von den Organen der Offenbarung hervorgebrachten Wunder angeht, so wird man, falls der wesentliche Inhalt des Christenthums einmal in das Bewusstsein der Menschheit übergegangen ist, immer weniger Grund haben, auf die extraordinären Naturerscheinungen oder Thaten in der Natur ein besonderes Gewicht zu legen, da sie schwer festzustellen sind, und sie höchstens als ein Vorzeichen einer künftigen Harmonie von Geist und Natur erscheinen und die teleologische Bedeutung der Natur versinnbildlichen, was durch eine zusammenhängende Erkenntniss, welche den Naturmechanismus der Weltteleologie ein-

1) Man wird hier die Beziehung auf die Sünde vermissen. Indess kann das christliche Ideal nicht bloss negative Freiheit von Schuld und Sünde sein, sondern positive religiöse Ethik, wie ja auch als Ziel der Rechtfertigung, also als Ideal überall das positiv Ethische schon im Neuen Testament, besonders auch bei Paulus und Johannes hervortritt. Von Sünde und Schuld unten noch ein Wort.

ordnet, ebenfalls festgestellt wird und durch eine den Naturgesetzen entsprechende Behandlung der Natur in vollkommenerer, weit weniger abrupter Weise zur Darstellung[1]) kommt. Kurz: Gerade das Centrum der christlichen Offenbarung ist auf die principielle Einheit der Gottheit mit dem Menschen und die daraus unmittelbar hervorgehende Action des Menschen gerichtet, und so wird es unmöglich sein, Gottes Offenbarung von der ethischen Thätigkeit der Offenbarungsorgane abzulösen. Wie dies ganz besonders auch für den Inspirationsbegriff gilt, ist schon oben angedeutet. Man kann dies auch so ausdrücken, dass die Offenbarung nur durch menschliche Organe zu Stande komme und dass sie, sei sie mündlich oder schriftlich, Nichts als der Ausdruck des eigenthümlich bestimmten Glaubens dieser Organe sei. Eben damit aber ist zugestanden, dass die Offenbarung, insbesondere die christliche, und vom christlichen Standpunkt angesehen, immer zugleich ethisch bestimmt ist und man den dogmatischen Antheil von dem ethischen schwer reinlich absondern kann, da der Glaube, aus dem die Offenbarung hervorgeht, der Coincidenzpunkt des Göttlichen und Menschlichen im Menschen ist.

Freilich scheint sich so aus dem Princip der Vermittelung göttlicher Actionen durch menschliche Factoren eine doppelte Möglichkeit zu ergeben, deren eine mit der anderen je nach Bedürfniss abwechselt. Ist Gott durch den Menschen thätig, so soll die Actionskraft des Menschen durch sein Gottesbewusstsein erhöht werden. Auf der anderen Seite aber soll es doch immer der Mensch sein, durch dessen Thätigkeit vermittelt Gott sich offenbart. Betont man nun mehr die Thätigkeit Gottes, welche die Kraft des Menschen steigert, so kann man zu der Ansicht kommen, dass die Offenbarung im stricteren Sinne göttlich sei. Hebt

1) Man hat die Wunder besonders auch als ein Heilen der Natur betrachten wollen. Allein es ist sehr wohl möglich, die Natur nicht als an sich verdorben, sondern als ethisch indifferent anzusehen; was aus ihr wird, hängt von der ethischen Thätigkeit ab in bonam und malam partem; diese aber kann von den der Natur immanenten Gesetzen sich schwerlich emancipiren.

man aber hervor, dass die Selbständigkeit des Menschen an der Verarbeitung derselben Theil hat, so kommt man dazu, dass die Offenbarung, weil menschlich vermittelt, auch stets menschlich bestimmt sei und eine endliche und vorübergehende Seite an sich habe, ja durch Sünde mit könne beeinflusst sein, die sich hier besonders in der Gestalt des Irrthums zeige. Dieses selbe Princip lasse also doppelte Consequenzen zu, sei also zu unbestimmt. Denn es könne nicht Entgegengesetztes aus demselben Princip hervorgehen. Indessen ist in dem Princip auch die Ausgleichung dieses Gegensatzes enthalten. Denn die Thätigkeit Gottes ist stets bestimmt in der Welt durch die Beschaffenheit der Weltpotenzen und ihres jeweiligen Entwicklungsstandes, was sich wohl reimt mit Gottes Allmacht, da ja Gott durch eigene Action sich entwickelnde Potenzen hervorbringt und zusammenordnet. Daher wird ohne Weiteres deutlich sein, dass für ein Bewusstsein, welches noch tiefer steht, nicht dasselbe offenbar werden kann, wie für ein höheres. Daher finden wir auch thatsächlich, dass dieselbe Offenbarung von verschiedenen Menschen individuell näher modificirt wird und dass sie, je nach dem Entwicklungsstadium, bald reiner, bald unreiner aufgefasst und dargestellt wird, was sich natürlich nicht minder auch auf diejenigen bezieht, welche Anderen gegenüber als Offenbarer gelten. Es kann das Neue, das sie vertreten, bald klarer, bald dunkler, bald mehr principiell, bald mehr mit Zuthaten, die einer bestimmten Zeit angehören, mitgetheilt werden. Nicht nur für die secundäre Function der Dogmenbildung, bei der es sehr menschlich bekanntermassen zugeht, sondern auch in Bezug auf die unmittelbare und originale Darstellung des religiösen Bewusstseins gelten diese Grundsätze; man wird daher auch hier das Recht haben zu sagen: je nachdem der, welcher Offenbarungsorgan ist, sich bethätigt, ist seine Aeusserung der Offenbarung beschaffen, d. h. er ist dabei zugleich selbstthätig. Andererseits gilt aber auch der Satz, dass seine Selbstthätigkeit durch das Gottesbewusstsein und die nähere Bestimmtheit, die es erfährt, gesteigert wird. Denn wenn der Impuls der Thätigkeit auf Gott bewusst zurückgeführt

wird, ja wenn Gott das Bewusstsein erfüllt und von seiner Action in demselben der Impuls ausgeht, wird dadurch auch die Thätigkeit gesteigert. Aber es bleibt selbstverständlich dabei, dass diese Steigerung nur innerhalb der durch die Individualität und das Entwicklungsstadium bestimmten Grenzen stattfinden kann, da sie nicht das Offenbarungsorgan, den Propheten, als diesen bestimmten vernichtet. Kurz, die göttliche Action im Menschen und die Action des Menschen correspondiren gerade in diesem Gebiete auf das Engste und lassen sich schwerlich auseinanderhalten.

Was nun im Einzelnen den dogmatischen Inhalt angeht, so ist die Lehre von Gott stets Gegenstand der Dogmatik gewesen. Die Lehre von Gott, so scheint es, kann höchstens Voraussetzung der Ethik sein; Gott ist Gegenstand des Glaubens, nicht Gegenstand ethischer Action. Hier also scheint die Dogmatik von der Ethik unterschieden werden zu müssen. Und zwar auch dann, wenn man zugeben würde, dass es eine Lehre von Gott an sich gar nicht giebt, sondern nur eine Lehre von Gottes Thaten. Denn die Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung ist doch göttliche Thätigkeit und nicht menschliche Action. So viel Schein diese Ansicht nun auch für sich hat, so ist doch einmal dies zu berücksichtigen, dass die christliche Betrachtung Gottes Gott als ethischen, als letzte Quelle alles ethischen Lebens auffasst, und da das Ethische den Mittelpunkt des Gottesbewusstseins im Christenthum bildet, Gott eben ethischer Gott ist, so ist die Gotteslehre als Fundament der Ethik nothwendig; das Ethische als absolut werthvoll ist nur zu halten, wenn man es in Gott begründet. Wollte man nur die göttliche Thätigkeit der Schöpfung als Gegenstand der Dogmatik fixiren, so wird bei näherer Betrachtung die Schöpfung nicht verständlich sein ohne die Beziehung auf den Zweck der Welt, Schöpfung und Erhaltung werden zusammenfallen und nur unter Zuziehung des Begriffs der göttlichen Vorsehung einen richtigen Sinn gewinnen. Das heisst aber Nichts weiter als: die Schöpfung kann nach der christlichen Dogmatik nur als Begründung des ethischen Reiches Gottes aufgefasst werden, und die

göttliche Thätigkeit kann nicht für sich nur als metaphysische, sondern nur als zugleich teleologisch, ja ethisch bedingte angesehen werden [1]). Man kann zwar nicht leugnen, dass hier ohne metaphysische Voraussetzungen nicht auszukommen ist; aber in der christlichen Auffassung sind sie doch nur Voraussetzungen für die teleologisch-ethische Action Gottes, welche eben zugleich die Ethik der Welt begründet. Soll also die Ethik vollständig dargestellt werden, so hat sie einen Anspruch darauf, dass ihre Voraussetzungen in der Lehre von Gottes Thätigkeit, welche das ethische Leben der Welt begründet und ermöglicht, zur Darstellung kommen. Man kann also, auch schon so angesehen, nicht sagen, dass hier die Dogmatik eine specifische Lehre für sich hätte, die nicht zugleich der Ethik zukäme. Allein hierzu kommt, dass wir die göttliche Action in concreto nur annähernd verstehen lernen, wenn wir die Action der von ihr zur Action bestimmten und hervorgebrachten Weltpotenzen, insbesondere die ethische Action der vernünftigen Wesen mit in Betracht ziehen. Die Schöpfung ist nur dann richtig verstanden, wenn die schöpferische Thätigkeit zugleich so vorgestellt wird, dass die Creaturen zu eigener Action beständig hervorgebracht werden, und die Vorsehung realisirt sich zugleich durch die Thätigkeit der secundären Weltcausalitäten, welche für das Zusammenwirken zusammengeordnet sind. Die göttliche Vorsehung können wir nur verstehen, wenn wir die göttliche Thätigkeit so vorstellen, dass sie die Weltpotenzen für ihr Zusammenwirken ewig hervorbringt, und die vernünftige Weisheit der göttlichen Ordnung offenbart sich eben in der Weltentwicklung, welche

---

1) Insofern hat Ritschl Recht, wenn er als Ziel das Ethische in's Auge fasst. Aber er schiesst über das Ziel hinaus, wenn er meint, diese teleologische Betrachtung lasse sich ohne Metaphysik durchführen. Dann steht sie lediglich als psychologisches Phänomen in der Luft. Sich als Organ der göttlichen Weltordnung wissen kann man doch auch nur, wenn man zugleich sich als von Gott beständig für die Activität hervorgebracht weiss, also in der Einheit mit ihm zugleich von ihm abhängig, ihn als das tragende und erhaltende, die Potenz der freien Activität hervorbringende Princip.

durch die Action der Weltpotenzen, in letzter Instanz der ethischen Weltpotenzen nach Gottes Ordnung hervorgebracht wird. Man kann also die göttliche Thätigkeit auch hier nicht von der ethischen Action der Weltpotenzen loslösen, da sie erst an dieser in concreto erkennbar wird.

Wenn man nun aber von der Welt absieht und eine Lehre von Gott bilden will, welche auf die innere Beschaffenheit seines Wesens zurückgeht, so scheint hier doch die Dogmatik allein ihre Stelle zu haben. Indess müssen wir hier an die Grenzen der Dogmatik erinnern, insofern, als die Aussagen über Gott basiren müssen auf der religiösen Erfahrung und nicht über das hinausgehen können, was man auf Grund derselben auszusagen berechtigt ist. Damit ist aber zugleich gesagt, dass man nur auf Grund von Gottes Thaten Aussagen über sein Wesen machen kann, dass aber diese Thaten wieder zugleich als die Ethik begründend und selbst ethisch gerichtet anzusehen sind, ja dass diese göttlichen Thaten ohne irgend welche ethische Vermittelung durch sittliche Weltpotenzen nicht hervortreten. Man könnte also hier nur den Versuch machen, die ethische Action Gottes, wie sie zugleich durch die Action der Weltpotenzen vermittelt hervortritt, aus Gottes innerem Wesen zu verstehen. Das aber würde höchstens darauf führen, dass Gottes Wesen ethisch sei, dass seine Action nicht bloss ein Product seiner Willkür, dass sie vielmehr der treue Ausdruck seines Wesens sei. Damit würde die Ethik in ihrer Absolutheit festgestellt sein. Etwaige Aussagen über Gott aber, welche aus dem rationalen Denken abgeleitet sind, sind als solche nicht Gegenstand der Dogmatik.

Was aber die nähere Bestimmung Gottes als trinitarischen angeht, so kann diese nur dann als rein der Dogmatik zugehörig angesehen werden, wenn man die Lehre von der Gott immanenten Trinität für sich in's Auge fasst. Aber dann eben droht auch die Gefahr, diese Lehre aus dem Zusammenhang der christlichen Erfahrung herauszureissen, wie es ihr thatsächlich ergangen ist, so dass das lebendige Interesse an derselben erkaltete. Geht man aber

von der ökonomischen Trinität aus, so handelt es sich um Offenbarungsformen Gottes und diese kann man schwerlich verstehen, ohne die specifischen Offenbarungsorgane, durch welche diese Formen Wirklichkeit gewinnen, zuzuziehen, d. h. Christus als Gottmenschen, in welchem das Princip der ethischen Gottmenschheit erschienen ist, wo wir schon wieder zugleich mitten in der Ethik sind, und den Geist als den die einzelnen Gläubigen beseelenden ethischen Gottesgeist oder Geist Christi, womit eben das Fundament der christlichen Sittlichkeit für den Einzelnen gegeben ist, was in Bezug auf unsere Frage sich auch nicht änderte, wenn man an diesem Geiste besonders seine Einwohnung in der Gemeinde, also die universale Seite statt der einzelpersönlichen hervorkehrte, da auch die Gemeinde schliesslich durch diesen Geist zugleich ethisch beseelt wird[1]).

Was die Lehre von der Beschaffenheit der Welt, sowie die Anthropologie angeht, so könnten diese selbstverständlich in der Dogmatik nur in Betracht kommen, sofern es sich um eine religiöse Betrachtung der Welt und des Menschen handelt. In der christlichen Weltanschauung spitzt sich aber die Weltbetrachtung eo ipso ethisch zu, sofern die Welt als für ein Reich Gottes angelegt angesehen wird, und der Mensch als das Organ, um das Reich Gottes zu realisiren, indem er zugleich ein wirksames Glied dieses Reiches darstellt. Hieraus erhellt, dass auch diese Betrachtungen in dem ethischen Zweck ihr Ende finden und ebenso gut als Voraussetzungen für die Ethik in der Ethik berührt werden müssen, wie in der Dogmatik, so dass auch hier die Unterscheidung des dogmatischen und ethischen Elementes schwer fallen würde.

Man könnte hier einwenden, es sei eine besondere Aufgabe einer für sich abgegrenzten Wissenschaft, die Voraus-

---

1) Das Richtige dürfte übrigens sein, wenn man beide Seiten zusammenschlösse, und zwar so, dass man von dem Geist in der Einzelperson ausgehend zeigte, er sei noch gar nicht der richtige Geist der Liebe, wenn er eben nicht zugleich durchaus universal gerichtet, also Gemeinschaft begründend sei, sofern er den Willen zur Gemeinschaft erzeuge.

setzungen für die Ethik darzustellen. So weit nun hier Gottes schöpferische und regierende Thätigkeit in Betracht komme, sei diese eben als Voraussetzung der Ethik in einer besonderen Wissenschaft zu behandeln. Allein eine nähere Erwägung zeigt, dass dies nicht möglich ist. Denn die göttliche Action muss ja so vorgestellt werden, dass sie die ethische Action der Menschen durch beständige Erhaltung ihrer ethischen Causalität ermöglicht. Die göttliche Thätigkeit ist die fortgehende, dauernde Voraussetzung alles sittlichen Handelns und das Letztere nur auf Grund derselben zu verstehen. So gewiss aber eine absolut autonome Ethik eine andere ist, als eine zugleich religiös bestimmte, so gewiss gehören diese dauernden Voraussetzungen der Ethik selbst an, da die Art des sittlichen Bewusstseins, aus welchem heraus gehandelt wird, hierdurch bedeutend modificirt erscheint. Kurz, es würde sich hier immer zeigen, einmal, dass es unmöglich ist auf dem Standpunkt des Christenthums, die Ethik ohne die dogmatischen Positionen zu Stande zu bringen, sodann aber, dass doch auch die am meisten specifisch dogmatischen Positionen immer in dem Ethischen ihre letzte Abzweckung finden, oder objectiv ausgedrückt, dass zwar die ethische Action ihre Voraussetzung in Gottes Thätigkeit hat, dass aber ebenso Gottes Thätigkeit, im Zusammenhang des ganzen Weltgebäudes betrachtet, immer nur in den secundären Causalitäten, besonders den ethischen, sich offenbart, ein Schaffen Gottes eben nur insofern Schaffen ist, als zugleich active secundäre Causalitäten, besonders ethische Causalitäten da sind, geschaffen oder beständig erhalten werden.

Von dem Ideal christlicher Sittlichkeit, wie es in der Christologie zu Tage tritt, ist schon oben die Rede gewesen. Man kann sagen: die Christologie ist für die christliche Lehre die Vollendung der Anthropologie; denn in ihr wird das christliche Ideal des Menschen principiell zur Darstellung gebracht, welches eben in der auf der vollkommenen Einheit mit Gott ruhenden vollkommenen sittlichen Activität für Gottes Reich besteht, so dass gerade hier am deutlichsten die unmittelbare Einheit von Frömmigkeit, Gottesbewusst-

sein und Sittlichkeit, also auch von Dogmatik und Ethik zu Tage tritt.

Sehe ich zunächst von der Sünde ab, so wird freilich auch so schon erwidert: die Christologie stelle keineswegs das Ideal des Menschen dar; sondern es sei Christus ein einzigartiger Mensch und das sei er dadurch, dass in ihm die zweite Person der Gottheit die herrschende Potenz gewesen sei; hier also sei durchaus Dogmatik nothwendig, welche die That Gottes betone, um Christus zu verstehen, während man ohne diese dogmatische Betrachtung die Christologie völlig verwässere. Seine Präexistenz, seine Geburt aus der Jungfrau, seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes seien nicht Sache der ethischen Darstellung, sondern setzen göttliche Thaten und göttliches Wesen in Christo voraus. Dies selbst zugegeben, vermag man freilich durchaus nicht einzusehen, was diese specifischen Aussagen über Christus für eine Bedeutung für das religiöse Bewusstsein haben sollen. Denn die Präexistenz ist entweder ganz einseitig nur der göttlichen Seite zuzuschreiben; dann ist es eben nicht Christus, der präexistirt; oder sie bezieht sich auf die ideale Präexistenz; dann ist sie nichts Specifisches für ihn, ausser sofern ihm in der Religionsgeschichte der Menschheit durch Vorherbestimmung eine besondere Stelle zugedacht ist, welche er aber ebenso auch in der Geschichte einnimmt. Das ist dann nur eine Beziehung der Geschichte auf den ewigen göttlichen Rathschluss und hat ebenso ethische Bedeutung, da der göttliche Rathschluss sich ja gerade durch die Vermittelung der Weltpotenzen realisirt. Das Interesse bei der jungfräulichen Geburt scheint ethisch zu sein; man will so die Befreiung von der Erbsünde erklären. Indess hat gerade diese Verwerthung des Dogma ihre besonderen Schwierigkeiten und macht kaum haltbare Voraussetzungen. Es soll damit dies ausgedrückt sein, dass Gott habe besondere Vorkehrungen treffen müssen, um die Freiheit von Erbsünde bei Christo zu erzielen, dass auch der Naturgrund rein sein müsse, damit vollkommene Gottmenschheit real werden könne. Damit würde man eine That Gottes als Voraussetzung für

seine ethische Reinheit annehmen. Dass dieses Dogma irgendwie der christlichen Erfahrung zugänglich wäre, kann man nicht sagen. Es wäre durchaus secundärer Natur. Dasselbe gilt von Christi Auferstehung. In der Auferstehung Christi soll sich die Harmonie von Seele und Leib darstellen; sie soll den Gedanken an einem einzelnen Punkte realisiren, dass die Natur dem Geiste unterthan sei, und ist in dieser Hinsicht der Gipfel der Wunder; es gilt also auch hier das oben Bemerkte. Wie schwierig gerade für diejenigen Formen der Christologie die Menschwerdung ist, welche von der Gottheit Christi ausgehen, erhellt besonders daran, dass es ihnen bei einiger Consequenz unmöglich wird, seinen Gehorsam, sein Gebet, seine Erhöhung zu verstehen, sie müssten denn zu der an Mythologie streifenden Kenotik ihre Zuflucht nehmen. Jedenfalls aber ist soviel klar, dass in dem Maass, als man in der Christologie die Seiten einseitig hervorkehrt, welche mit der Gottheit Christi zusammenhängen, man dem ethischen Charakter des Christenthums nicht gerecht wird und sich statt dessen in theosophische Speculationen über eine hyperphysische Natur und Metaphysik der Gottheit begiebt, welche leicht dazu führen können, auch das Berechtigte der Metaphysik in Misscredit zu bringen. Denn dabei muss es doch bleiben, dass das Göttliche in Christo vor Allem in seiner universalethischen Richtung, in der Energie seiner ethischen Gesinnung sich offenbart, welche auf seiner Einheit mit der ethischen Gottheit ruht.

Ein Ideal der Einheit von Gott und Mensch, das Gott nicht ethisch denkt, ist unterchristlich und kann nur Wiederholungen von theurgischen und magischen Ausschreitungen in milderer oder schrofferer Form zur Folge haben. Will man in der Christologie das, was göttlich, und das, was menschlich ist, auseinanderhalten, so entsteht eine abstracte Betrachtung, während es gerade auf die Einheit beider ankommt, welche sich auch in Christi ethischem Leben darstellt.

Allein wir müssen nun endlich den Hauptpunkt berühren, der ganz besonders zu fordern scheint, die Dog-

matik als Beschreibung göttlicher Thaten für sich zu behandeln, das ist die Befreiung von Sünde und Schuld durch die göttliche Gnade. Denn hier soll ja der Mensch eben gänzlich unfähig sein und diesem Bewusstsein, meint man, sei besonders Ausdruck zu geben durch die besondere Behandlung der befreienden göttlichen That. Hierzu kommt, dass auch die Lehre von der Sünde es nothwendig zu machen scheint, göttliche That und menschliche auseinander zu halten, um nicht Gott als Urheber der Sünde anzusehen, dass in diesem ganzen Gebiet, auch selbst bei der Heiligung es von Bedeutung sei, den göttlichen und menschlichen Factor auseinander zu halten, da ja auch hier die Sünde noch eine Rolle spiele. Mit Bezug auf die Befreiung von der Schuld aber wird ganz besonders hervorgehoben, dass wir uns nicht von ihr befreien, dass die Sündenvergebung erworben werden müsse für uns, dass der Christus für uns gerade hier von dem Christus in uns zu unterscheiden sei, und zwar als Gottessohn; denn nur als solcher könne er eine genügende Sühne für die Schuld bringen.

Was zunächst die Sünde und Schuld angeht, so wird es doch kaum nöthig sein, hier eine Ausnahme von der Regel zu machen, dass es sich auch hier um irgend ein Zusammenwirken Gottes und des Menschen, also um ein dogmatisch-ethisches Problem in diesem Sinne handle. Schon in der hergebrachten Lehre von der Erbsünde und von der Erbschuld ist dies enthalten, dass durch Mitwirkung einer göttlichen Ordnung die Sünde und Schuld sich verbreitet. Dann ist es auch nicht möglich, Gott gänzlich ausser Contact mit der Sünde zu stellen. Wollte man also besonderes Gewicht auf Gottes Zorn und das ihm entsprechende Gericht über die Sünde legen, und eben hier den Kern der dogmatischen Aussagen finden, so würde doch diese Auffassung durch den Gedanken gemildert werden müssen, dass die Verbreitung der Sünde in der göttlichen Weltordnung mit begründet sei. Wodurch wird ferner die Sünde für den Menschen Sünde und das Böse Böses? Doch nur dadurch, dass er Gottesbewusstsein und ein Gewissen hat. Wenn nicht Beides in ihm gegen die Sünde und das

Böse reagirte, würde der Mensch kein Bewusstsein der Sünde und des Bösen haben. Man wird also hiernach annehmen müssen, dass auch bei der Sünde nicht bloss ein Aussereinander Gottes und des Menschen stattfinde, sondern dass Gott auch so noch in dem Menschen wirke; denn nur dann kann das Böse noch Böses und die Sünde noch Sünde sein, wenn es ein Gewissen und Gottesbewusstsein giebt, das eben gegen das Böse reagirt. Eben an diese Seite des sündigen Zustandes kann erst die Erlösung anknüpfen. Man hat freilich die Vorstellung von Gottes Zorn und der Strafbarkeit der Sünde soweit getrieben, dass man den Sünder für gottverlassen und schlechthin verdammt erklärt hat. Allein das ist offenbar eine Steigerung abstracter Betrachtungsweise. Denn wenn Gott den Sünder absolut verdammt, so kann er auch Nichts thun, um ihn zu heilen. Ist dagegen der Zustand des Menschen noch besserungsfähig, so ist er auch noch nicht absolut verdammt. Hieraus geht hervor, dass man in der Lehre von der Sünde nicht das dogmatische Element von dem ethischen scheiden kann, etwa in der Weise, dass der Mensch nur die Sünde, Gott nur den Zorn gegen die Sünde vertritt und beide einander äusserlich gegenüber stehen; vielmehr ist eine dem Menschen immanente Thätigkeit Gottes immer zugleich mit seinem sündigen Zustand gegeben; denn ohne sie hörte auch die Sünde auf Sünde zu sein und das nicht etwa nur in dem Sinne, dass ohne solche göttliche Thätigkeit kein Bewusstsein der Sünde sein könnte, sondern auch in dem Sinne, dass ohne Gottes erhaltende Thätigkeit überhaupt keine Activität des Menschen möglich wäre, also auch keine sündige; endlich in dem Sinne, dass nur, weil der Mensch Gottesbewusstsein und Gewissen hat, in Folge immanenter göttlicher Action er ein moralisch-religiöses Wesen ist, bei dem von Sünde und Bösem die Rede sein kann. Wollte man in der Dogmatik die Sünde für sich als Abfall von Gott beschreiben, so würde man doch diesen Abfall von dem ethischen Gott auch als Grund des ethischen Mangels darstellen; wollte man aber den Abfall bis zu völliger Gottverlassenheit steigern, so dass Gott gar

nicht mehr in dem sündigen Menschen wirkte, sondern ihm nur fremd und äusserlich gegenüberstände als zürnender, so würde man die Umkehr unmöglich machen, für welche Gott vielmehr vorbereitend wirkt, eine Wirksamkeit, welche, weil sie dem Menschen immanent ist, sich doch zugleich auch wieder in seinem ethischen Leben offenbart, indem er über sein mangelhaftes Gottesbewusstsein und seinen schlechten Willen Unlust empfindet und Ansätze zur Besserung macht.

Das Gesagte versteht sich übrigens für den von selbst, der nicht das Böse an sich selbst, sondern nur an dem Guten existiren lässt, und das Gute als Maassstab für die Beurtheilung des Bösen anerkennt. Kann das Böse nur am Guten sein, so kann auch die Sünde nicht absolut sein[1]), so kann es eine absolute Trennung von Gott nicht geben, sondern Gott wird immer noch theilweise im Menschen wirksam und dieser dem entsprechend auch ethisch activ sein.

Aber trotz alledem könnte man doch einwenden, hier lasse sich die Thätigkeit Gottes von der des Menschen genau unterscheiden. Denn Gott habe keinen bösen Willen. Hier also sei es berechtigt, die Thätigkeit Gottes für sich zur Darstellung zu bringen; denn er reagire gegen das Böse, sei es durch Verhängung von Strafe und Offenbarung

1) Das zeigt sich auch darin, dass das Böse immer mit relativen Gütern zu thun hat; es correspondirt einer mangelhaft entwickelten Intelligenz, welche einseitig gerichtet ist. Es würde hier zu weit führen, zu beweisen, dass es zwar einen Grundentschluss für das Gute geben kann, indem man es als das letzte, Alles umfassende, einheitliche Princip bejaht — in der Bekehrung — aber kaum einen entsprechenden Grundentschluss für das Böse, weil dieses — wenigstens in den uns bekannten Formen — immer auf einem einseitigen Bevorzugen eines für gut Gehaltenen, Vereinzelten beruht und daher ein zerstreutes, einseitiges, blindes Bewusstsein zur Seite hat. Eben deshalb kann es nicht absolut sein, sondern weilt im Relativen. Würden wir nun nur im Relativen weilen, im Vereinzelten, wie ein Thier, so gäbe es kein Böses. Dass es Böses giebt, das ruht eben darauf, dass zugleich Gott in unserem Bewusstsein wirksam ist und das Gewissen hervorruft. Dadurch wird das Steckenbleiben im Relativen zu etwas dem Menschenideal Widersprechendem.

seines Zorns, sei es durch Hervorrufen einer Unlust über den mangelhaften Zustand des Menschen und damit gegebener Kräftigung des Gottesbewusstseins. Diese Anschauung kann freilich von dem nicht rein aufrecht erhalten werden, welcher die Erbsünde anerkennt. Denn die Erbsünde kann unmöglich gedacht werden ohne die Annahme, dass Gott die Verbreitung der Sünde in der Menschheit mit angeordnet hat; wollte man mit der hergebrachten Lehre erwidern, das sei nur geschehen, nachdem einmal das Böse da gewesen sei, die Anordnung Gottes diene ebenso der Ausbreitung des Guten und nur durch die eingetretene Sünde diene sie auch der Verbreitung des Bösen, so würde man zwar die Weltordnung entlasten, dagegen um so mehr dem Falle Adam's, und zwar solche Folgen aufbürden, dass seine That und deren Folgen ausser Verhältniss zu einander stünden. — Liesse man aber auch die Erbsünde bei Seite, so würde man doch genöthigt sein, irgendwie auch das Böse von der göttlichen Weltordnung umspannt zu betrachten. Man käme sonst in bedenkliche Conflicte mit der göttlichen Vorsehung und der göttlichen Allmacht. Hier aber würde sich eben dies ergeben, dass man nicht die absolute Trennung Gottes und des Menschen in der Sünde durchführen könnte. Wäre der Mensch ganz Eigenwesen für sich und Gott ebenso, Beide in äusserer Beziehung, wie sich Viele bei der Lehre von der Sünde — sonst kaum — das Verhältniss denken, so würde eine völlige Entzweiung beider, eine stricte Entgegensetzung der beiderseitigen Willen denkbar sein. Allein hier eben liegt die Täuschung. So gleich stehen sich Mensch und Gott nicht und niemals gegenüber. Nur durch Gottes Thätigkeit in seinem Bewusstsein weiss der Mensch von Gott und nur durch göttliche Action lebt er und ist er activ. Man wird sich hier damit begnügen müssen, dass die Actionskraft des Menschen für das ethische Ziel bestimmt ist, dass aber der Weg zu diesem Ziel so beschaffen ist, dass der Mensch nicht sofort die mannichfache Thätigkeit in der Welt mit dem Gottesbewusstsein und der sittlichen Forderung harmonisirt, während sein Ziel allerdings ist, die mannichfache Thätigkeit in der Welt aus der Einheit des ethisch-religiösen Bewusst-

seins heraus zu vollziehen. So lange ihm dies aber nicht gelingt, ist es von Gott geordnet und hat die göttliche Action die Wirkung, dass das Gottesbewusstsein gegen solche vereinzelte Action reagirt und diese eben dadurch zur Sünde wird. Gott ist immer der jeweiligen Stufe entsprechend im menschlichen Bewusstsein thätig und die göttliche Action ist es, welche erst die Sünde zur Sünde stempelt und zugleich verhindert, dass ihr Grad noch tiefer ist, als er ist. Also auch während des sündigen Zustandes findet ein Zusammenwirken Gottes und des Menschen statt und es ist auch hier nicht möglich, absolut die göttliche und menschliche Thätigkeit zu trennen, weil eben das Böse selbst für sich nicht absolut ist, sondern nur mit dem Guten zusammen da ist und ohne das Gute überhaupt nicht wäre.

Wenn man hiernach auch nicht sagen kann, dass Gott das Böse wolle, vom Endziel aus angesehen, so wird man doch nicht in Abrede stellen können, dass er als Durchgangspunkt das Böse mit geordnet hat [1]), und zwar so, dass die anfängliche Zerstreutheit des Bewusstseins und Willens, ihr Haften am Einzelnen durch das Erwachen des Gottesbewusstseins und Gewissens böse werden, damit der Mensch durch Unlust über seinen Zustand zur Besserung und zum Fortschritt angetrieben werde. Gerade für die christliche Auffassung ist es wichtig, das Böse nicht manichäisch zu fassen. Die Möglichkeit der Umkehr ist eben damit schon gegeben, dass das Böse selbst erst wirklich böse wird durch das energische Bewusstsein von dem Guten. In dem göttlichen Weltplan ist die Sünde mit der Erlösung zusammengeordnet, die letztere wird vorbereitet, indem Gott dem Menschen als gerechter und heiliger zum Bewusstsein kommt in Verbindung mit dem Bewusstsein von seinem sittlichen Ideal, das er immer klarer ausbildet, als dessen Hüter eben die Gottheit erfahren wird, so dass auch hier das ethische und religiöse Bewusstsein nicht auseinander fallen. Eben damit aber ist auch Reaction gegen die Sünde und das Böse gegeben, die zugleich ethische Bedeutung hat. In dem

1) Die Unvermeidlichkeit der Sünde haben bekanntlich schon die Reformatoren behauptet.

vorhandenen Guten, das in der vorhandenen Wirksamkeit Gottes begründet ist, ist der Anknüpfungspunkt für die Umgestaltung gegeben. Auch hier gilt es, dass man die Transcendenz Gottes nicht auf Kosten der Immanenz behaupten darf. Also sowohl die Sünde, als auch die Reaction gegen sie muss dogmatisch-ethisch betrachtet werden. Man kann nicht sagen, dass Sünde wäre ohne Gottesbewusstsein und ohne Gewissen; vielmehr wird die Sünde erst durch Beides zur Sünde im vollen Sinne (Röm. 7, 7 f.), so dass also auch bei der Sünde ein Zusammenwirken Gottes und des Menschen stattfindet und nicht bloss eine Trennung Beider. Endlich wird man vom christlichen Standpunkt aus sagen müssen, dass die vorchristliche ethisch-religiöse Entwicklung auf das Christenthum hinzielte, dass die sündige Entwicklung der vorchristlichen Menschheit mit der christlichen Entwicklung zusammen geordnet ist (Röm. 11, 32. Gal. 3, 22), und dass diese Zusammenordnung sich eben in dem religiös-ethischen Processe realisirt hat, in welchem der jeweiligen Stufe entsprechend ein Zusammenwirken Gottes und der Menschen gemäss der göttlichen Anordnung stattgefunden hat.

Um so mehr scheint nun aber die That Gottes für sich hervorzutreten, wenn es sich um Aufhebung der Schuld und Sünde in der Menschheit und in dem Einzelnen handelt, und hier scheint der wesentliche Gegenstand der Dogmatik zu sein. Will man hier nicht die objective That Gottes gelten lassen, so scheint man dem Pelagianismus zu verfallen. Gerade hier scheint es darauf anzukommen, das, was Gott thut, auf das Bestimmteste von dem, was der Mensch thut, zu unterscheiden, schon um die Heilsgewissheit zu sichern, die nicht auf unserer Action, sondern auf Gottes gnädigem Willen und, wie Melanchthon sagt, seiner promissio ruht.

Man betont nun freilich öfter die objective That Gottes in dem Masse, dass man auf einzelne Facta ein besonderes Gewicht legt, als wenn sie Versöhnung der Schuld und Erlösung vom Tode zur Folge hätten, auf den Tod Christi

als Tod des Gottessohnes und seine Auferstehung. Allein so viel ist klar, dass eine Isolirung des Werkes von der Person und ihrem Willen, der dem Werk erst den wahren Werth verleihen kann, nicht statthaft ist. Wenn man ferner um der Sühne der Schuld willen eine That Gottes fordert, so ist die Schwierigkeit kaum überwindlich, dass Gott es sein soll, der diese That vollbringt. Denn wenn Gott diese That vollbringt, so muss er schon versöhnt sein; wie käme er sonst dazu, sie zu vollbringen? Ist er aber versöhnt, so ist die That zu seiner Versöhnung überflüssig. Nur wenn man Gott als Sohn in der Weise trennt von Gott als Vater, dass Beide sich wie fremd gegenüberstehen, kann der Sohn dem Vater die Sühne bringen. Soll aber der Sohn dann auch Gott sein, so ist kaum zu sehen, wie da Dualismus statt Monotheismus zu vermeiden ist. Dazu kommt, dass doch der göttlichen Gerechtigkeit die Sühne nur aus der Menschheit könnte gebracht werden. Denn sie hat die Schuld. Man würde also schon genöthigt sein, auf die menschliche Seite Christi das Gewicht zu legen, dass er als Mensch für die Menschheit eine Sühne dargebracht habe. Das würde aber nicht mehr eine That Gottes sein, sondern höchstens eine That des reinen Menschen, der die Menschheit vertritt und für sie Sühne darbringt. Schon hier aber würde sich zeigen, dass die ethische Seite und die dogmatische sich nicht auseinander halten lassen; denn die Person Christi würde dann als gotterfüllte zugleich ein ethisches Liebeswerk, ein Opfer für die Menschheit bringen; von einer reinen Gottesthat wäre nicht mehr die Rede, sondern nur von der That Eines gotterfüllten Menschen für die Uebrigen. Hierzu käme nun aber noch dies: Es könnte doch nur der von der Schuld befreit werden, der an dieser neuen Menschheit Antheil hätte, d. h. der, welcher sich mit der in Christi That hervortretenden Sühne einverstanden erklärte und bereit wäre, auch für sich das Recht der göttlichen Ungnade anzuerkennen, und die Gesinnung Christi sich anzueignen. Wer diese Umkehr nicht vollziehen wollte, der könnte an der Gnade keinen Theil haben. Eben damit aber wäre auch die ethische Wiedergeburt gegeben. Mag

man immerhin sagen, nicht um unserer Wiedergeburt willen wird uns verziehen, so muss man doch zugeben, dass ohne sie auch keine Verzeihung stattfinden kann, und dass das Theilhaben an der Rechtfertigung, das Bewusstsein, bei Gott in Gnaden zu sein, von der Umkehr des Willens unabtrennbar ist. Doch davon nachher noch ein Wort.

Es würde sich also, was Christi That der Sühne angeht, nach dem Bisherigen in Wahrheit nichts Anderes aussagen lassen als dies, dass er — nicht als Gott, sondern als Mensch vollkommenes Gottesbewusstsein und volle ethische Activität hatte, was sich bei dem Vorhandensein der Schuld und Sünde in einer auch gegen diese gerichteten Thätigkeit sich offenbarte. Wenn man diese Thätigkeit als Sühne betrachtet, d. h. als Anerkennen des Unrechts des Bösen im Namen der Menschheit und Uebernahme dessen, was hiermit unmittelbar zusammenhängt, so ist damit dieses Anerkennen seitens der Anderen in der Busse doch nicht überflüssig gemacht. Man kann hinzufügen, dass die Erscheinung Christi zugleich die Menschheit auf eine höhere Stufe hebt, sofern nun die Einheit mit dem ethischen Gott und mit ihr das Princip voller ethischer Activität gegeben ist, wodurch nicht bloss eine Wiederherstellung eines früheren Zustandes, sondern zugleich eine höhere religiös-sittliche Stufe beschritten ist, indem Gottes Geist, dem Menschen innewohnend, ihn zugleich zu einer selbständigen activen ethischen Persönlichkeit stempelt. Dass mit dieser neuen Stufe auch die Schuld, nachdem sie einmal da ist, beseitigt werden muss, ja dass ohne ihre Beseitigung diese Stufe nicht von der Menschheit zu erreichen ist, versteht sich von selbst. Nur kann man diese Aufhebung der Schuld nicht als eine rein objective That Gottes ansehen, so wenig als die Schuld rein objectiv ist. Auch kann Christus die Aufhebung der Schuld nicht in der Weise vollziehen, dass den Uebrigen deshalb die Anerkennung ihrer Schuld erspart bliebe. Man hat das auch so ausgedrückt: Gott habe der Menschheit nicht endgültig gezürnt im Hinblick auf Christus und zwar deshalb, weil er die Garantie für die Umkehr und Vollendung der Menschheit biete. Aber auch das ist

nicht in dem absorptiven Sinne zu verstehen, dass in ihm die Gottmenschheit genügend dargestellt sei, sondern so, dass er die Garantie gebe, dass sie in Allen dargestellt werde. Das heisst aber nichts Anderes als dies, dass von ihm das Princip der Einheit mit Gott, dem ethischen Gott, in ethischer Activität so dargelebt sei, dass ein Jeder es sich nun aneignen kann. Denn Jeder soll selbst vollkommen werden. Es kommt also darauf an, dass die neue Stufe von Christo beschritten wird, damit auch die Andern sie beschreiten. Von einer That Gottes kann nicht in der Weise die Rede sein, dass Gott selbst, Gottes Sohn als solcher eine Sühne dargebracht hätte, da vielmehr die Menschheit die Sühne schuldig war; aber auch nicht in dem Sinne, dass dieser Eine Gottmensch die Sühne als einzelnes Opfer für Andere dargebracht habe, da der Kern der Sühne nicht die objective Strafe ist, die er für Andere erduldet — insbesondere nicht der Tod, den doch gerade nach der Kirchenlehre Alle als der Sünde Sold noch heute erleiden — sondern die Anerkennung des Unrechts des Bösen, die Keinem kann erlassen werden. Im ethischen Gebiete kann nicht der Eine für den Andern das thun, was der Andere thun müsste. Vielmehr kann er nur das Princip in seiner Person darstellen, damit es Alle sich aneignen, und insofern, als er es darstellt, die Andern dazu veranlassen, es sich anzueignen, ja da dieses Princip dem wahren Wesen des Menschen entspricht, schon durch die Darlegung desselben die Garantie geben, dass die Andern es sich aneignen, sobald sie die Bedeutung desselben erfasst haben.

Aber wenn auch in dem eben bezeichneten Sinne wieder die dogmatisch-ethische Betrachtung allein die wahre ist, muss nicht doch die Erscheinung Christi als besondere That Gottes angesehen werden und hat dogmatischen Charakter? Wenn wir die Stiftung anderer Religionen oder die Offenbarungen in denselben betrachten, so ist es selbst in ihnen jedesmal der Stifter oder Prophet, durch welchen das Neue in das Licht des Bewusstseins erhoben wird; allein einmal wäre es, wie schon besprochen, falsch, diesen lediglich als Organ Gottes, das passiv ist, zu be-

trachten. Ein solches absorptives Ideal kennt jedenfalls das Christenthum nicht. Sodann aber ist doch auch anzunehmen, dass das Neue nicht absolut neu ist, sondern seine Anknüpfungspunkte in dem Früheren hat, so dass entweder dieser Eine nur das zum Ausdruck bringt, was in Allen — nur in noch wenig bewusster Weise — auch lebte, oder das ausspricht und verwirklicht, was in der Form der Sehnsucht bei den Anhängern vorhanden war. Denn ohne diese Voraussetzung wäre völlig unbegreiflich, dass er Anhänger gefunden hätte. In der That ist auch die auctoritative Anerkennung niemals die erste Form, durch welche ein Religionsstifter Boden gewinnt. Vielmehr das Erste ist, dass er durch den Werth seiner Person und den Inhalt seiner Verkündigung Anklang findet; hat sich dann eine Gemeinschaft zu consolidiren begonnen, so kann er auch zur Auctorität werden. Dies gilt nun zweifellos auch von dem Stifter der christlichen Religion. Entstand später das Dogma von seiner Person, speciell von einer besonderen That Gottes zu seiner Entstehung, so war das nicht der Anfang; hätte er mit derartigen Dogmen seine Wirksamkeit begonnen, so hätte er Nichts ausgerichtet[1]). Vielmehr erst, nachdem Leistungen vorlagen, welche ihn beglaubigten, konnte auch ein solches Dogma entstehen, das heisst aber in der That doch nichts Anderes als: die Menschheit zur Zeit Christi in ihren edleren Vertretern war fähig, seinen Werth zu beurtheilen, besass also einen Massstab in ihrem Bewusstsein, an dem gemessen er auf sie einen solchen Eindruck machen konnte. Das aber weist noch weiter. Denn es liegt darin, dass das Ideal, welches in ihm geschichtlich in's Licht trat, kein anderes als das allgemein menschliche war, das mit ihm in der Menschheit sich zu realisiren begann. Christi Erscheinung ist nicht ohne den Zusammenhang der Geschichte seiner Zeit zu verstehen; er erschien, als die Zeit erfüllet war. Allgemeiner ausgedrückt: das Ideal, für das die menschliche Natur angelegt ist, wird

1) Hieraus erhellt auch die völlig secundäre Bedeutung all' solcher Dogmen für den Glauben.

allmählich verwirklicht und die vorchristliche Geschichte ist keineswegs nur Geschichte des Verfalls, sondern entschieden eines Fortschritts neben der Sünde. Christus erschien, als die Entwicklung so weit vorgeschritten war, dass er die Menschheit auf die höchste Stufe der Frömmigkeit und Sittlichkeit principiell angesehen erheben konnte; wie nun bei jeder neuen Persönlichkeit die göttliche Action hervortritt, aber nie für sich, sondern immer so, dass diese Persönlichkeit auf Grund derselben activ sein kann, so war es auch bei Christus. Wäre Gottes Thätigkeit hier anders beschaffen, so wäre er eben kein Mensch. In Gottes Willen ist Christus von vornherein als zur Menschheit gehörig bestimmt und an der ihm gebührenden Stelle sein Erscheinen geordnet und dem entsprechend so hervorgebracht, dass er in den Zusammenhang des Ganzen sich vollkommen einfügt; seine Erscheinung ist nicht als That Gottes im ausschliesslichen Sinne zu fassen, weil er von jeher für die Menschheit bestimmt, doch für eine bestimmte Stelle in der Entwicklung derselben bestimmt, erst als diese Stufe erreicht ist, erscheint und auf sie fusst, und zwar keineswegs als auf Erden wandelnder Gott, sondern als ein auf Grund seines Gottesbewusstseins in voller Energie activer, sittlich activer Mensch, als Gottmensch. Man wird also Christi That gegenüber der Sünde nicht verstehen, wenn man ihn nur als Gott betrachtet, d. h. nur dogmatisch, und man wird die Bedeutung seiner Erscheinung nicht verstehen, wenn man ihn als Deus ex machina ohne den Zusammenhang der Geschichte der Menschheit zu beachten betrachtet, d. h. wieder, wenn man von der religiös-ethischen Entwicklung der Menschheit absieht, auf die er sich gründet, die er auf Grund des Bisherigen — dem der Menschheit immanenten Ideale entsprechend mit dem Princip der Vollendung begabt, das natürlich auch zugleich der Negation der Sünde gelten muss. Denn das ist klar, dass, je stärker die neue religiös-ethische Position ist, um so energischer auch der Gegensatz gegen die Sünde hervortritt, wie sich an der Religionsgeschichte leicht nachweisen liesse, dass also der Kampf gegen sie, der die vorchristliche Welt auch schon in mannich-

facher Weise beschäftigt — und je nach den verschiedenen Religionen in sehr verschiedenem Mass — hier den Höhepunkt erreichen muss.

Was nun aber die Rechtfertigung und Heiligung angeht, so könnte es auch hier wieder von ganz besonderem Werthe zu sein scheinen, die Rechtfertigung als göttliche That zu fassen, während die Heiligung zugleich dem menschlichen Willen zukommt; es wird hier ja besonderes Gewicht darauf gelegt, dass wir aus Gnaden gerechtfertigt seien lediglich um Christi Willen, dass Gott uns verziehen habe und dass erst auf Grund dieses Bewusstseins die Heiligung stattfinden könne. Wenn man nun, um die Objectivität der Gnade voll zu würdigen, die Behauptung aufstellt, Gott habe dem Menschen, auch von seinem Glauben abgesehen, verziehen, so ist das nur haltbar, wenn man Gottes Wissen so einschränkt, dass er nicht weiss, ob der Mensch glauben wird oder nicht. Denn wenn Gott von Jemand wüsste, er glaube nicht, so wäre es ganz illusorisch anzunehmen, er habe ihm verziehen; denn da Gott zugleich sähe, dass der Mensch die Verzeihung nicht will, könnte doch auch kein ernstlicher Wille da sein, ihm zu verzeihen. Es wäre also dann nicht möglich, hier eine That Gottes für sich zu setzen; vielmehr würde da menschliche Empfänglichkeit hinzukommen müssen. Diese aber ist nicht zu denken, ohne Willensumkehr; denn die Aufhebung der Schuld hat nur für den Werth, der ihre Last fühlt und sie los sein möchte, und zwar natürlich nicht wegen der damit zusammenhängenden Vorstellung von seiner Eudämonie, sondern weil er das sittliche Hinderniss der vollen Gemeinschaft mit dem ethischen Gott abgethan wissen will. Mit Einem Worte, die Verkündigung der Rechtfertigung und der Liebe Gottes hat nur für den Werth, der eine Vorstellung von ihrem Werthe hat, der also sich zu bekehren bereit ist. Von einer That Gottes für sich ohne ethische Umwendung des Menschen kann also auch hier nicht die Rede sein.

Nun legt man zwar darauf das Gewicht, dass nicht die Umwandlung des Menschen, sondern vielmehr die Gnade Gottes das Erste sei und dass erst aus dem Bewusstsein

der Verzeihung das neue Leben hervorgehen könne, dass der Grund der Heilsgewissheit nicht in der Güte der poenitentia und der Tugend des Glaubens, sondern in Gottes promissio liege, so dass die Wichtigkeit einer besonderen Darstellung der göttlichen Action für die Heilsgewissheit von selbst zu erhellen scheint, welche durch die Dogmatik allein genügend hervorgehoben werden könne. So richtig Manches in diesem Einwand ist, so darf man doch nicht vergessen, dass es gerade mit der Einseitigkeit der Behandlung der Rechtfertigung zusammenhing, dass die Ethik des Christenthums so sehr zurücktrat. Man machte das, was im ganzen Processe doch nur Mittel für die religiös-sittliche Vollendung sein kann, zum Selbstzweck und blieb bei dem Glauben als solchem schliesslich stehen. Das Christenthum ist aber doch erst in seiner Wahrheit dargestellt, wenn sich zeigt, dass die Rechtfertigung Mittel für die Heiligung ist, oder vielmehr richtig angesehen die Gewissheit der Rechtfertigung eo ipso zugleich Princip der Heiligung ist. Gerade an diesem Punkte hat die rein zergliedernde Verstandesbetrachtung Alles unklar gemacht, weil sie alle Momente auseinanderhalten wollte, die im unmittelbaren Bewusstsein Eins sind und als Einheit zusammengeschaut sein wollen. Es ist vollkommen richtig, dass die Güte der Umkehr oder die Kraft des Glaubens als menschlicher That nicht den Grund der Heilsgewissheit bilden kann. Vielmehr wird die Umkehr des Menschen zunächst darin bestehen, dass er sich den göttlichen Gnadenwillen aneignet, dass er sich freut, dass die Trennung von Gott aufhören soll, dass Gott ihn lieben will. Hat der Mensch ernstlich den Willen, mit Gott Eins zu werden, d. h. Gottes Gnade und Liebe zu erfahren, so wird ihm dies eben zu Theil: der Geist bezeugt unserem Geist, dass wir Gottes Kinder sind. Die Gewissheit, bei Gott in Gnaden zu sein, wird also durch eine immanente Gottesthat uns zu Theil, die aber nicht eine That Gottes für sich ist, sondern als eine That Gottes in unserem Bewusstsein erfahren wird; und auch da nicht als eine That eines Deus ex machina, sondern als eine Erfüllung unseres empfänglichen Bewusstseins.

Kaum wird die ganze Fülle des christlichen Bewusstseins mit dem Satze ausgesprochen sein: der Christ wisse, dass Gott ihm gnädig sein wolle, er glaube der von Gott ausgesprochenen promissio. Nein, er muss selbst die Einheit mit Gott erfahren: Gottes Geist will in ihm Wohnung machen: Oder der Geist Christi, der Geist, dessen Inhalt eben die ethische Gottmenschheit ist. Es ist nun aber vollkommen unmöglich, dass ein Mensch dieser Einheit mit Gottes Geist theilhaft ist, der nicht eben in Gott die Einheit mit dem höchsten ethischen Wesen sucht; es ist also auch unmöglich, dass Jemand der Einheit mit Gott sich bewusst sei, der nicht zugleich ethisch umgewandelt ist. Es ist Beides, das Bewusstsein der Rechtfertigung und das Princip der Heiligung oder das Princip des sittlichen Lebens nicht zu trennen. Wer eine Einheit mit Gott annähme, die ohne diese ethische Richtung wäre, der nähme keine Einheit mit dem ethisch gerichteten, d. h. christlichen Gott an; ist doch eben die Thätigkeit Gottes so gerichtet, dass sie zugleich unsere ethische Action erneut und stärkt.

Wollte man einwenden, da können immer wieder Zweifel auftauchen, ob man principielle Heiligung habe, also auch, ob man der Rechtfertigung theilhaft sei, so ist zu erwidern, dass die Gewissheit zum mindesten dadurch für den Einzelnen nicht grösser werden kann, dass er sich vorstellt, ein ihm fremder, äusserlich gegenüber stehender Gott habe ihm versprochen, er wolle ihm gnädig sein um des historischen Leidens Christi Willen. Denn es fragt sich doch wieder, wann bin ich berechtigt, auf mich diese promissio anzuwenden? Ganz abgesehen davon, dass ein Bewusstsein davon, dass Gott in dem Menschen wohnen wolle und dass diese Einheit mit Gott dem Wesen des Menschen entspreche und ihn erst recht ethisch thätig mache, hier gar nicht zur Geltung kommt. Mag man über den Namen Mystik streiten, wie man will, um diesen Kern des mystischen Bewusstseins wird sich das Christenthum schwerlich bringen lassen, wie ihn schon Paulus und noch stärker die Johanneischen Schriften vertreten. Gewiss wird deshalb

kaum Jemand glauben, dass die Rechtfertigung von der Güte seiner Umkehr, der Stärke seines Glaubens abhänge. Vielmehr wird er in dem Bewusstsein der Einheit mit Gott, das zugleich ethisch gerichtet ist, in der Erfahrung göttlicher Liebe auch die Sündenvergebung, also die Ueberwindung des Schuldbewusstseins finden; nicht aber kann das Schuldbewusstsein schwinden und dann die Einheit mit Gott eintreten; man kann hier nicht das Einzelne in seine Elemente zerlegen. Denn wenn man forderte, das Schuldbewusstsein solle schwinden, bevor die Einheit mit Gott erreicht sei, so hiesse das: man solle der äusseren Verkündigung auctoritativ glauben, dass die Schuld vergeben sei. Allein wie ein solcher Glaube Gewissheit haben soll, ist nicht zu sehen; höchstens kann er „Sicherheit" haben, indem man sich auf die verkündende Auctorität empiristisch verlässt.

Fragt man aber genauer, was die Aufhebung des Schuldbewusstseins bedeuten solle, so wird vollends jene Annahme unbrauchbar. Das kann nicht gemeint sein, dass die Schuld, die einmal da ist, negirt werde. Im Gegentheil: sie muss von uns anerkannt werden. Nur das kann es bedeuten, dass sie unser Bewusstsein nicht mehr lähmen könne, dass sie die von Gott trennende Bedeutung verliere. Dessen aber kann doch erst der gewiss sein, der w i r k l i c h der E i n h e i t mit Gott sich bewusst werden kann und der mit ihr unmittelbar gegebenen principiellen sittlichen Erneuerung, aber nicht der, der irgend einer äusseren promissio glaubt, Gott sei ihm gnädig. Ich will hier nicht ausführlicher werden; aber noch einmal an die schon oben zugezogene Auffassung Luther's erinnern, der die Einheit mit Christus und dessen Bewusstsein so schildert, dass wir seiner Seligkeit, seiner Einheit mit Gott theilhaft, auch Anderen „ein Christus werden". Es dürfte also auch an diesem Punkt erhellen, dass es einmal nicht angeht, Thaten Gottes ohne Zusammenhang mit dem ethischen Zustand des Menschen und ohne ihre ethische Abzweckung, die in der Grundrichtung und Thätigkeit des Menschen sich offen-

bart, bei der Darstellung der christlichen Lehre zu beschreiben [1]).

Dass von der Kirche nicht anders zu urtheilen sei, dass sie nur im Zusammenhang mit dem ethischen Reiche Gottes in ihrer ethische Gesinnung bildenden Bedeutung völlig klar wird, dass in ihr selbst das Dogmatische vom Ethischen nicht ohne die grössesten Irrwege losgelöst werden kann, will ich hier nicht weiter ausführen, da meine Schrift über die Kirche dies grundsätzlich eben dargethan hat. Von den Sacramenten gilt ganz dasselbe. Denn sollen sie nicht magisch wirken, so muss ihre Bedeutung zugleich darin liegen, dass in ihnen ein darstellendes Handeln stattfindet. Sie sind der Coincidenzpunkt, in welchem die Gemeinschaft der Einzelnen mit Gott und unter einander zu einer einheitlichen Darstellung kommt. Sie sind keineswegs bloss als göttliche Gaben verständlich; das geht aus der altchristlichen Auffassung der Taufe [2]) und des Abendmahls von selbst hervor; vielmehr stellt sich in ihnen auch die feiernde Gemeinde dar als Gemeinde von Gläubigen; sofern nun in den Gläubigen Gott wirksam ist, besonders in den Höhepunkten ihres Bewusstseins, ist auch göttliche Wirksamkeit in der Darstellung der Gläubigen bei dem Sacramentsgenuss; aber nicht für sich allein. Die Sacramente sind Erbauungsmittel und zugleich von ethisch belebender Bedeutung. Man kann sie also auch nur richtig beurtheilen, wenn man sie dogmatisch-ethisch beurtheilt.

---

1) Ich bleibe hier bei dem Principiellen stehen; die Frage, ob die einzelnen aus der geheiligten Grundrichtung hervorgehenden Handlungen nicht Gegenstand der Ethik im Unterschied von der Dogmatik sein könnten, wird unten berührt.

2) Die Kindertaufe scheint sich hiermit nicht reimen zu lassen. Indess ist nicht zu leugnen, dass sie nicht bloss eine promissio Gottes, sondern ganz ebenso auch eine Verpflichtung, ja ein Versprechen der Gemeinschaft gegen das Kind darstellt, ein „Pflichtzeichen". Auch kann man daran erinnern, dass sie geeignet ist, den hohen Werth der Persönlichkeit des noch unmündigen Kindes zum vollen Bewusstsein zu bringen, woraus auch ethische Verpflichtungen für die Umgebung des Kindes folgen. Endlich fehlt ihr allerdings die ethische Thätigkeit des Kindes selbst, weshalb die Kindertaufe mit der Confirmation als Einheit zusammengehört.

Was die Eschatologie angeht, so kann sie auch nicht anders als die Lehren von dem Werden und dem Bestehen, sowie von der Entwicklung der Kirche behandelt werden. Es handelt sich hier um die Vollendung der Kirche, die aber nicht stattfinden kann ohne die Vollendung des Reiches Gottes und ohne die Vollendung der Einzelnen. Dass hier das ethische Element gegenüber den Thaten Gottes nicht zu kurz kommen darf, versteht sich von selbst, da die Thaten Gottes ja nur religiös-ethische Vollendung bezwecken, also auch auf ethischem und nicht auf magischem Wege. Aber ganz besonders darf auch die Eschatologie nicht so behandelt werden, dass sie dazu dient, die Menschen in irgend einer Weise schlaff für das Diesseits zu machen, indem sie diese Welt gegenüber der künftigen missachten und den Werth des ethischen Processes in dieser Welt geringschätzen. Vielmehr muss die Eschatologie eine ethische Rückwirkung ausüben auf das Diesseits, nicht in der Form, dass die gehoffte transcendente Eudämonie Triebfeder wird, in dieser Welt Gutes zu thun, sondern so, dass die Hoffnung auf sittliche Vollendung, auf Harmonie des Inneren und Aeusseren auch dazu antreibt, dass wir thun, was wir können, um diese Harmonie zu erreichen. Bricht man die Continuität ab bei dem Einzelnen, wie bei der Kirche und der ganzen Welt und lässt durch eine göttliche That plötzlich die Vollendung eintreten, so ist das ganze Leben überflüssig und ebenso gut kann dann eine völlige Neuschöpfung stattfinden. Es kommt also darauf an, den Zusammenhang festzuhalten, d. h. die secundären Causalitäten, insbesondere die ethischen, niemals gänzlich der göttlichen Thätigkeit gegenüber ausser Action zu setzen. Denn die göttliche Thätigkeit ist nicht absorptiv zu denken.

Die vorstehende Skizze sollte zeigen, dass es unmöglich ist, die Dogmen richtig zu behandeln, wenn man nicht zugleich die ethische Seite hinzuzieht, durch die sie erst in das wahrhaft christliche Licht treten. Man kann es auch so ausdrücken, dass es auf Verbindung von Mystik und Ethik ankommt. Denn wenn man die religiöse Einheit mit Gott Mystik nennt, so wird es weder angehen, die Mystik ohne Ethik zu befürworten — gegen eine solche unethische

Mystik ist die Opposition völlig berechtigt — noch die Ethik ohne Mystik auf christlichem Standpunkt durchzuführen. Ist dem aber so, dann ist es doch selbstverständlich, dass eine getrennte Behandlung der Dogmatik und Ethik nicht ein richtiges Bild von dem Wesen des Christenthums geben kann, in dem gerade die Einheit des Religiösen und Sittlichen das Charakteristische ist. Das Mindeste, was man verlangen muss, ist also eine principielle Anschauung des Wesens des Christenthums, die indess alle Hauptseiten desselben in dogmatisch-ethischer Weise zur Darstellung brächte und nicht bloss das christliche Princip selbst. Hieran könnte sich dann eine noch genauere Ausführung der verschiedenen einzelnen Hauptfragen in Monographien schliessen, welche ebenso den dogmatischen und ethischen Gesichtspunkt gemeinsam festhielten, und an die Principien der genannten Wissenschaft anknüpfen würden. An sich betrachtet, würde eine solche Darstellung vollkommen genügen, wenn es sich um eine Wissenschaft, die das Christenthum zum Inhalt hätte, handelte. Nur eine solche Wissenschaft würde den sittlichen Werth des Glaubensinhaltes und den religiösen Werth des christlich Sittlichen zu vollem Bewusstsein bringen.

4. Stellung der centralen thetischen Wissenschaft in der Theologie und im Verhältniss zur Philosophie.

Wie soll nun aber eine solche centrale Wissenschaft behandelt werden? Soll sie etwa nur speculativ das Wesen des Christenthums als die höchste Form der Frömmigkeit und Sittlichkeit darthun? Da wird man einwenden, das Christenthum sei eine historische Grösse und könne nur an der Hand der Geschichte dargestellt werden; und zwar genüge es keineswegs, bloss das erste Auftreten desselben und seine Urzeit zu berücksichtigen. Wie man vielmehr in der gesammten Religionsgeschichte jetzt darauf dringe, eine Religion sei in ihrem Werden und in ihrer gesammten Entwicklung zu betrachten, um ihr Wesen zu verstehen, so sei das hier auch der Fall. Obgleich nun nicht zu be-

zweifeln ist, dass das historische Verständniss des Christenthums nur aus der ganzen Geschichte desselben gewonnen werden kann[1]), so ist doch, falls man eine thetische oder systematische Wissenschaft vom Christenthum als der im Princip sich selbst als religiös-ethische Wahrheit bezeugenden Religionsform anerkennt, diese geschichtliche Betrachtung vorauszusetzen und kann nicht in einer Wissenschaft geleistet werden, welche nicht das historische Christenthum in seinen Phasen beschreiben, sondern seinen bleibenden Werth erweisen und zum Bewusstsein bringen will. Andererseits könnte das Bedenken entstehen, ob diese letztere Wissenschaft nicht blosse Speculationen oder individuelle Meinungen für Christenthum erkläre. Es wäre also, um diesen Einwand zu vermeiden, wünschenswerth, dass sie ihre Grundposition als christliche darthäte, wobei freilich vorbehalten bleiben muss, dass in der Einzelausführung das Christenthum, wie die Geschichte zeigt, ausserordentlich viele Modificationen zulässt[2]).

---

1) Man müsste denn die Vorstellung hegen, dass die ganze Geschichte des Christenthums nach dem Urchristenthum eine Irrbahn sei. Wollte man nur aus der Urzeit das Wesen des Christenthums bestimmen, so würde man möglicher Weise auch Solches, was eben nur ihr angehört, als zum Wesen des Christenthums gehörig ansehen. Nur der Vergleich mit der weiteren Entwicklung macht es möglich, das Wesentliche, das sich durch alle Zeiten gleich bleibt, von den zeitlichen Erscheinungsformen zu unterscheiden, ebenso aber auch die reiche Gestaltungsfähigkeit des christlichen Princips zu erkennen.

2) Die Frage, ob Etwas christlich sei, ist eine mehr oder weniger historische; da man überall den Grundsatz anerkennt, dass eine Religion in ihrer Entwicklung sich offenbart, so wird man, was christlich sei, aus der ganzen Geschichte des Christenthums zu eruiren haben. Dabei wird man aber nicht umhin können, als Aufgabe anzuerkennen, das Centrale und Wesentliche von den historisch mannichfachen Formen, in denen es erscheint, zu unterscheiden, um so den in diesen Formen wirksamen Kern des Christenthums zu finden. Eben damit aber ergiebt sich auch die Möglichkeit, das Wesen des Christenthums als dem Ideal der Religion entsprechend darzuthun, insbesondere sofern in ihm Religion und Sittlichkeit zu principieller Synthese gelangt sind. Zugleich wäre es möglich, auch für die individuellen Formen christlichen Lebens innerhalb des Wesens des Christenthums, das als

Man kann aber, von dem strengwissenschaftlichen Interesse abgesehen, noch ein anderes Interesse in das Feld führen: das ist das kirchliche Interesse. Wenn die Wissenschaft diesem Interesse auch Vortheil bringen soll, so ist es wünschenswerth, dass dasselbe auch seinen Ausdruck finde. Hier sind nun bestimmte Glaubenslehren, bestimmte ethische Anschauungen, zum Theil in der Form von Beichtpraxis, wie in der katholischen und theilweise auch der alten protestantischen Kirche[1]) vorhanden. Hier ist auch in der wissenschaftlichen Tradition Dogmatik und Ethik theilweise getrennt. Um nun die geschichtliche Continuität herzustellen, wird man es zulassen können, dass im kirchlichen Interesse, im Interesse der Continuität der Tradition beide, Dogmatik und Ethik, getrennt behandelt werden. Allein diese Darstellungen tragen dann selbstverständlich überwiegend historischen Charakter. Freilich wird man, falls diese Darstellungen nicht rein historisch sein sollen, das Recht der Kritik zugleich sich vorbehalten müssen; diese wird in letzter Instanz aus der speculativen Darstellung des Christenthums hervorgehen. Aber immerhin wird eine solche dem kirchlichen Bewusstsein näherstehende überwiegend historische Darstellung der Dogmatik und Ethik[2]) ein

---

allgemeingültig und rational in dem Sinne: „der Idee der Religion und Sittlichkeit entsprechend" erwiesen würde, die Orte zu zeigen und so für die Ausfüllung des allgemeinen Rahmens durch die concreten Gestaltungen christlichen Lebens Raum zu lassen, so auch für die Confessionen, soweit sie als individuelle Formen anzusehen sind.

1) Vgl. z. B. Melanchthon's Loci 3. aetas, Corpus Ref. Bd. 21 S. 892 f.

2) Man könnte, abgesehen von der speculativen Centralwissenschaft noch zwischen der reinen historischen Darstellung der Dogmen als von der Kirche anerkannter Satzungen und zwischen Dogmatik unterscheiden, welche diese Dogmen zugleich einer weiteren Bearbeitung unterzieht, und damit auch einer Kritik unterwirft. Uebrigens liesse sich ebenso auch eine kirchliche Ethik denken, welche die in der Kirche acceptirten sittlichen Vorschriften und die kirchliche Sitte darzustellen hätte; auch hier könnte es im weiteren Sinne Dogmen geben, d. h. kirchliche, durch Sitte oder Auctorität (z. B. durch den auch in der Disciplin, wenn er e cathedra redet, unfehlbaren Papst) festgestellte sittliche Satzungen. Die Ethik

Uebergangsglied zur Praxis bilden, und durch die Vermittelung der Kritik auch einen Fortschritt der Tradition anbahnen können. Wollte man in dieser Concession an die Praxis Inconsequenz sehen, so würde man erwidern müssen, dass wo verschiedene Interessen auszugleichen sind, die logische Consequenz nicht allein massgebend sein kann. Dass diese Darstellungen vom streng wissenschaftlichen Standpunkt nicht als vollgewichtig anzusehen sind, ist nicht zu leugnen. Nur ist dabei nicht zu vergessen, dass auch der wissenschaftliche Fortschritt nur durch Auseinandersetzung mit Ansichten und Methoden zu Stande kommt, welche überwunden werden müssen, und dass im kirchlichen Gebiet das praktische Interesse, wenn es auch nur ein vermeintliches ist, gewöhnlich der Tradition günstig ist. Dazu kommt, dass diese Beschreibung der gegenwärtigen historischen Ausgestaltung der Dogmen und der Ethik das Resultat der historischen Entwicklung des Christenthums darstellt und insofern doch auch wieder für die Erkenntniss des Wesens des Christenthums nicht ohne Werth ist, wenn auch die Darstellung der bestimmten Gegenwart, noch dazu einer bestimmten Confession, immer ein einseitiges Bild abgiebt.

Ferner muss man zugeben, dass nicht alle Systematiker das Christenthum im Princip in der beschriebenen Weise auffassen, aus welcher die unmittelbare Verbindung von Frömmigkeit und Sittlichkeit folgt. Es ist ja schon gezeigt worden, dass es Auffassungen des Christenthums giebt, welche Gott und Mensch in ihren Actionen weit mehr getrennt vorstellen, und welche dann auch, wie oben angedeutet, in verschiedenem Masse bemüht sind, Dogmatik und Ethik zu trennen. Was oben schon von der Dogmatik angedeutet wurde, dasselbe gilt von den Behandlungen der Ethik, wenn z. B. Gott selbst nicht als in sich gut, sondern mehr oder weniger als ethische Willkür gefasst und die Ethik dann eine rein empiristisch auctoritative wird. Da wird

könnte so rein kirchlich sein, oder ebenfalls ein kritisches Element in sich aufnehmen gegenüber der kirchlich anerkannten Sitte und den kirchlichen ethischen Satzungen.

dann auch die Freiheit dem äusseren Gesetz als Wahlfreiheit gegenüber stehen und zwischen Gnade und Freiheit abgewechselt werden[1]). Im Allgemeinen kann man sagen, dass dem abstract zergliedernden und wieder verbindenden Verstande, der den centralen Einheitspunkt nicht zu erschauen vermag, in der Frömmigkeit und Sittlichkeit ein Standpunkt entspricht, welcher beide noch auseinanderhält, indem dem göttlichen Gebot der freie Wille gegenübersteht, z. B. im Gebiet des Glaubens einer äusseren Verkündigung der Wille der Annahme derselben und im Sittlichen die äussere Auctorität der Freiheit. In dem Masse, als diese Stufe noch Spuren zurücklässt, wird die Darstellung auch noch geneigt sein, Ethik und Dogmatik zu trennen, da Gott dem Menschen noch mehr oder weniger fremd, noch nicht als ethischer ihn beseelender Geist immanent ist. Dass nun diese Stufen in entsprechenden Formen der Dogmatik und Ethik zur Darstellung kommen, hat gewiss seine relative Berechtigung, schon damit die Vorstufen zu dem volleren Verständniss des Christenthums erkannt werden.

Man könnte sogar in Bezug auf die oben vertretene Auffassung selbst bedenklich werden, indem man darauf hinwiese, dass die als Ideal vorgezeichnete Einheit von Frömmigkeit und Sittlichkeit sich in der That gar nicht vollkommen zeige, dass vielmehr auch bei den Christen der Gegensatz von Soll und Sein, von Gesetz und freiem Willen oft genug hervortrete, jedenfalls für die Kirche und ihre Praxis schlechterdings nicht könne ausser Acht gelassen werden. Sie also habe verschiedene Stufen christlicher Reife in ihrem Bereiche und daher sei es für sie auch werthvoll, für diese verschiedenen Stufen eine entsprechende Darstellung zu haben. Dies Letztere ist ohne Weiteres einzuräumen und es ist ja auch schon zugegeben, dass in der Rücksicht auf die praktischen Bedürfnisse Darstellungen, welche der traditionellen Weise entsprechen, berechtigt sind.

---

1) Z. B. wenn man meint: Alle müssten durch Einflüsse der Gnade so weit gebracht werden, dass sie dann sich frei, rein aus ihrem Willen für oder wider Christus entscheiden können.

Sind doch auch im Neuen Testament selbst verschiedene Stufen der Erfassung des christlichen Princips dargestellt, die neben einander bestanden und vielleicht stets bestehen werden, eben daher auch eine ihnen entsprechende Darstellung des Christenthums finden mögen. Nur wird man darauf sich richten müssen, dass man womöglich die Menschen zu der höheren Stufe führe und nicht bei der niederen festhalte.

Wollte man aber sagen, der oben geschilderte Standpunkt gehe über die Kräfte des Menschen hinaus, er entzweie sich immer wieder mit dem Ideal, so wird man dem entgegenhalten müssen, dass, wenn auch vorübergehende Störungen stattfinden, doch der christliche Standpunkt auf jener Grundrichtung beharrt, welche in einer die zeitlichen Bewegungen überdauernden Festigkeit besteht. Nimmt man dieses Letztere nicht an, lässt man auch den Christen in beständigem Schwanken zwischen Gotterfülltsein und der damit verbundenen ethischen Grundrichtung und Abfall von diesem Standpunkt, so ist schlechterdings nicht zu sehen, worin das specifisch Christliche bestehen soll. Man braucht deshalb nicht zu leugnen, dass der Christ noch sündige. Aber er wird sich dann bewusst, seiner Grundrichtung untreu zu sein, die in ihm reagiren wird, und eben hierin, sobald ihm das voll zum Bewusstsein kommt, ist für ihn auch der Antrieb zur Umkehr gegeben, dazu, der Einheit mit Gott und in ihr der Vergebung sich um so energischer bewusst zu werden und in der sittlichen Grundrichtung zu verharren [1]).

Nach alledem wird man dabei bleiben müssen, dass

1) In dieser Beziehung ist der 1. Johannesbrief von Bedeutung, der einerseits sagt: wir sollen unsere Sünde anerkennen, 1, 8. 9, andererseits, der Christ sündige nicht, 3, 9. Offenbar ist gemeint, er habe ein Princip in sich, das ihn vor Sünden bewahren könne. Dass diese Ansicht nur gänzlich unethische Menschen, welche sie gar nicht verstehen, zu sittlichem Leichtsinn führen könnte, ist klar. Denn die Voraussetzung der ganzen Anschauung ist ja eine ernste, religiös-ethische Gesinnung, die nur nicht gesetzlich, sondern evangelisch gefärbt ist.

es eine principielle Darstellung des Christenthums geben müsse, welche die dogmatische und ethische Seite in Eins schaut und durch alle Hauptlehren hindurch nicht getrennt, sondern als unmittelbar zusammengehörig behandelt. Soll nun aber wirklich damit und etwa mit anzuschliessenden Monographien die systematische Seite der Theologie stricte abgeschlossen sein? Bisher habe ich zugegeben, dass man es dem praktischen Interesse concediren könne, die Dogmen auch für sich, wie üblich, zu behandeln, dass dies aber doch mehr im praktisch kirchlichen Interesse wünschenswerth als wissenschaftlich nothwendig sei. Allein man wird nun fragen: Kommt dann dabei nicht doch die Ethik viel zu kurz? Wie soll es bei einer solchen centralen Wissenschaft gelingen, das ganze sittliche Handeln als ein System darzustellen? zu zeigen, dass das Sittliche Alles umspannt und wie es Alles umspannen soll? Wie soll die Fruchtbarkeit des christlichen Princips zu Tage treten, wenn man nicht in die Schilderung des ethischen Handelns im Einzelnen eingeht? Hier scheint zweifellos doch eine Ethik gefordert, die ausführt, wie diese letzte Einheit mit Gott, die zugleich ethisch ist, sich auch bethätigt.

Man kann einwenden, dass die christliche Ethik in das Einzelne zu gehen nicht die Aufgabe habe, da sie als christliche eben nur der Hauptsache nach ein neues ethisches Princip zu vertreten habe. Es sei eine Errungenschaft der neueren Zeit, dass die Selbständigkeit der weltlichen Gebiete durch Anerkennung ihres eigenen Werthes gegenüber kirchlichen Herrschaftsgelüsten durchgedrungen sei. Es sei also eine besondere Ethik nicht nothwendig. Dagegen könne allerdings eine specifisch technische Wissenschaft im Interesse kirchlicher Praxis anerkannt werden, die das specifisch kirchliche Handeln beschreibe und sich an die principielle Auffassung der Kirche als dogmatisch-ethischer Grösse anschliesse, die praktische Theologie.

Diese Ansicht würde sich hören lassen können, wenn nicht das ethische Princip sich doch in allem sittlichen Handeln zu bethätigen hätte; man hat nicht das Recht, die

Gesinnung als genügend zu betrachten und einer Ethik Vorschub zu leisten, welche principiell meint, bei der Gesinnung stehen bleiben zu können. Die Zurückziehung von dem sittlichen Handeln, die hierdurch begünstigt schiene, würde das entgegengesetzte Extrem zu der Beherrschung aller Gebiete durch die Kirche sein und leicht einen mönchischen Charakter annehmen.

Allein der angedeuteten Gefahr liesse sich auch ausweichen, wenn man nur in die Darstellung des Wesens des Christenthums auch dies aufnehmen würde, dass sich die christliche Gesinnung in dem ethischen Handeln in der Welt den psychologischen Gesetzen und den Gesetzen der einzelnen Gebiete gemäss zu bethätigen habe, was die Theologie im Einzelnen nicht durchführen könne, weil sie aus der Erkenntniss des Wesens des Christenthums die Kenntniss dieser Gesetze nicht gewinnen könne. Die Theologie würde hier auf die philosophische Ethik und die mit ihr zusammenhängenden technischen Disciplinen zu verweisen haben. Die Theologie würde also streng genommen nur diese Gebiete, die von der Philosophie behandelt werden, in ihrer Selbständigkeit anerkennen können und lediglich darauf hinweisen, dass die christliche Gesinnung sich in allen sittlichen Gebieten zu bethätigen habe. Dies aber im Allgemeinen ist nicht minder dogmatisch wie ethisch zu begründen, indem man das Gottesbewusstsein als mit dem Handeln in diesen Gebieten vereinbar darstellt, sie als von Gott geordnet, in der göttlichen, mit dem Sittlichen harmonirenden Naturordnung begründet ansieht.

Allein völlig kann man bei dem Gesagten sich doch noch nicht beruhigen. Es könnte das Bedenken entstehen, dass man sich doch nicht ohne Weiteres den concreten Anweisungen der philosophischen Ethik anvertrauen könne, zumal diese je nach dem philosophischen System verschieden seien. Wie man gerade die christliche Gesinnung hier bethätigen könne, sage die philosophische Ethik nicht. Zwar das ist nicht zu leugnen, dass man alle die sittlichen Lebensgebiete nicht aus dem religiösen Bewusstsein ableiten kann. Aber andererseits ist doch mindestens das zu zeigen, worin

denn in diesen Gebieten das Charakteristische christlicher Gesinnung sich zu offenbaren habe. Hier würde sich also eine Wissenschaft ergeben, welche einen gemischten Charakter trägt, eine Grenzwissenschaft der Theologie, deren Aufgabe es wäre, das Christenthum mit der Humanität und Cultur zusammenzuschliessen, wobei ich unter Humanität und Cultur den gesammten Umkreis menschlicher Thätigkeit verstehe mit den Producten, welche diese hervorbringt. Dabei ist aber durchaus festzuhalten, dass, soweit es sich um das specifisch Christliche handelt, dabei immer die Bethätigung des religiös-ethischen centralen Lebens des Christen in Frage kommt.

Noch eine andere Seite kommt in Betracht. Man hat gesagt: Die Religion bilde eine Weltanschauung aus und diese sei es, die in den Dogmen niedergelegt werde. So weit diese Weltanschauung religiös ist, bezieht sie Alles direct auf die Gottheit und kümmert sich wenig um die endlichen Vermittelungen. Die ethische Religion des Christenthums bezieht Alles unmittelbar auf den ethischen Zweck und jedes Dogma hat deshalb zugleich ethischen Charakter. Allein nun haben sich auch andere Weltansichten gebildet, mit denen die christliche zusammenstösst. Eine Fülle von Erkenntnissen, welche mit der christlichen Weltanschauung Berührungspunkte haben, sind gewonnen; die Philosophie hat zusammenhängende Weltansichten ausgebildet. Sobald die Theologie wissenschaftlichen Charakter annimmt, kann sie es nicht vermeiden, die Weltanschauung, die sie vertritt, mit denen der Philosophie in Beziehung zu setzen. Hier kann nun wieder eine Wissenschaft entstehen, die man nicht als rein theologisch bezeichnen kann, die aber an der Grenze der Theologie und Philosophie steht und die man als Apologetik bezeichnet hat. Zweifellos ist es nicht unrichtig, wenn gegenwärtig vielfach behauptet wird, die Dogmen seien mit unter dem Einfluss dem Christenthum zunächst fremder Weltanschauungen gebildet. Wer wird z. B. den Einfluss der griechischen Speculation auf die griechische Dogmatik verkennen, wenn auch der scharfe Tadel dieses Einflusses in der Ritschl'schen Schule einseitig

ist. In der Apologetik ist der Zusammenstoss christlicher und ausserchristlicher (die aber nicht unchristlich oder gar widerchristlich sein müssen) Weltanschauungen zu behandeln. Aber gerade hier zeigt sich wieder, wie nothwendig es ist, dass sich das Christenthum seines ethisch-dogmatischen Charakters bewusst bleibe, wie eine Apologetik nur unter dieser Voraussetzung und nur, wenn sie aus dem Ganzen gearbeitet wird, werthvoll ist.

Von diesen Grenzwissenschaften abgesehen, können Dogmatik und Ethik als theologische, für sich abgeschlossene Disciplinen nur noch im historisch-traditionell kirchlichen Interesse fortbestehen, während jene Centralwissenschaft mit den an sie anschliessenden dogmatisch-ethischen Monographien allein (neben jenen genannten Grenzwissenschaften gemischten Charakters) die thetische Theologie repräsentiren kann.

Freilich ist eine derartige theologische Wissenschaft in den Augen Vieler überflüssig, wenn nicht schädlich. Der philosophische Empirismus mit seinen Consequenzen hat ein allgemeines Misstrauen gegen Alles, was den Anschein des Rationalen hat, herbeigeführt, so dass man fast allgemein dem Positivismus huldigt. Die Strömung ist so stark, dass auch Solche, welche im Grunde einer rationalen Auffassung des Christenthums zuneigen, doch diese rationale Contrebande nur unter supernaturaler, „positiver“ Flagge zu führen wagen[1]), der grossen Anzahl ängstlicher Theologen nicht zu gedenken, welche von einer jeden Art der Speculation eine Verfälschung des Christenthums fürchten und sich in den Hafen der historischen Offenbarung, sei es der Schrift oder gar der Bekenntnisse, flüchten, während Andere aus der Noth eine Tugend machen und durch den Versuch einer sensualistisch-skeptischen Erkenntnisstheorie ihren Confessionalismus zu stützen wähnen[2]).

1) Vgl. die Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie von Lipsius in diesen Jahrbüchern.

2) Z. B. Nathusius.

Zweifellos ist es erfreulich, wenn die historischen Studien in der Theologie blühen. Aber die systematische Theologie können sie in keiner Form ersetzen. Wenn es nicht etwa nur keine rationale Gotteserkenntniss, sondern auch kein dem vernünftigen Wesen des Menschen entsprechendes Ideal der Sittlichkeit und Frömmigkeit giebt, so muss auch in der Theologie der Empirismus Recht behalten. Aber für das protestantische Streben nach Gewissheit ist dann kein Raum mehr. Denn Gewissheit kann Niemand gewinnen, der nicht selbst die Wahrheit oder innere Vernünftigkeit der Sache einsieht oder erfährt[1]). Ist das aber möglich, so kann man auch eine selbständige systematische Theologie anbauen. Sie wird die Aufgabe haben, das Wesen und den Werth des Christenthums voll zum Bewusstsein zu bringen, was eine historische Betrachtung niemals vermag. Sie hat aber in der vorgeschlagenen Form ganz besonders auch die Aufgabe, die Einheit des Christenthums, das Alles beherrschende Centrum zu voller Klarheit zu erheben, während die gesonderte Behandlung der Dogmatik und der Ethik nicht geeignet ist, das einheitliche einfache Wesen des Christenthums zum Bewusstsein zu bringen. Gerade das aber dürfte für eine Zeit doppelt nöthig sein, welche ihrem allgemeinen Zuge nach dazu neigt, im Vielen, in der Fülle des Mannichfaltigen zu verweilen. Die Wirksamkeit des Christenthums wird eine um so grössere, je mehr es seiner innersten, einheitlichen Kraft sich bewusst wird.

Uebrigens ist selbstverständlich, dass die Behandlung derartiger methodologischer Fragen immer einen provisorischen Charakter trägt, da sich die Methode in der Ausführung erst voll bewähren kann, d. h. in der selbständigen

---

1) Da ich mich über diesen Punkt in meiner Schrift: Das menschliche Erkennen, zuletzt ausführlich ausgesprochen, vermeide ich hier weitere Ausführungen. Vgl. übrigens auch die neuerdings erschienene Schrift von Carriere: Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart, sowie deren Anzeige von O. Pfleiderer in der Münchener Allgemeinen Zeitung.

Behandlung der in Frage stehenden Wissenschaft nach der empfohlenen Methode. Diese Zeilen sollen auch mehr Anregung geben, die wichtige Frage wiederholt zu durchforschen, als eine Lösung derselben sein, die der Natur der Sache nach nur durch eine ausgeführte christliche Centralwissenschaft annähernd sich lösen lässt.

Kant's Lehre von der Kirche.

Von

Dr. Katzer,
Past. prim. zu Löbau i. S.

II, 4.

Der Grundfehler dieser zweifellos geistreichen Ausführungen Rothe's besteht in einer falschen Begriffsbestimmung von Staat und Kirche. Der Begriff des Staates ist zu weit gefasst und der der Kirche zu eng. Kant erklärt den Staat als „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen" [1]). Unter Recht aber ist nach ihm zu verstehen „der Inbegriff von Ordnungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür jedes Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit sich vereinigen lässt" [2]). Man darf daher sagen: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann." Dabei ist auf die Gesinnung gar keine Rücksicht genommen. Während eine Handlung moralisch genannt wird, wenn sie nicht nur dem moralischen Gesetze gemäss ist, sondern auch um desselben willen geschieht, begnügt sich das Rechtsgesetz mit der Legalität. „Die Gesetze der Freiheit heissen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässig-

1) VII, 131.
2) VII, 27.

keit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die ersteren Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äusseren Gebrauche, diejenigen aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äusseren als inneren Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird [1]."

Die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes „hat ihren Grund nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darein er gesetzt ist, sondern lediglich in den Begriffen der reinen Vernunft" [2]). In der Tugendlehre handelt es sich nicht um die äussere, sondern um die innere Freiheit [3]). Die juridische Gesetzgebung fordert bloss „Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz" [4]) und beruht „auf dem Princip der Möglichkeit eines äusseren Zwanges, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen bestehen kann". Diese Freiheit aber als „die Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür" ist das einzige ursprüngliche Recht, das Jedem „kraft seiner Menschheit" zusteht [5]). Das Kriterium des Rechts ist die Oeffentlichkeit, „denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muss, wenn sie gelingen soll, wozu ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne dass dadurch unausbleiblich der Widerstand Aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese nothwendige und allgemeine, mithin a priori einzusehende Gegenbearbeitung Aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit

1) VII, 11. 405.
2) IV, 337. K¹, 49. 103.
3) VII, 200. K¹, 103.
4) VII, 16.
5) VII, 29. 34.

sie Jedermann bedroht" [1]). Doch dieses kritische Princip ist, da es nur dazu dient, zu erkennen, was nicht recht ist, ein bloss negatives und gestattet nicht umgekehrt zu schliessen, „dass, welche Maximen die Publicität verlangen, dieselben darum auch gerecht sind, weil; wer die entschiedene Obermacht hat, seiner Maximen nicht Hehl haben darf" [2]).

Die aber, welche sich zu einem Staate zusammengeschlossen haben, werden in einer solchen Gemeinschaft von ihrem eigenen Willen regiert, da sie freiwillig sich verbunden haben. „Der Staat ist eine Gemeinschaft von Menschen, über die Niemand anders, als er selbst zu gebieten und zu disponiren hat" [3]). Der vereinigte Wille des Volkes bildet die gesetzgebende Gewalt. „Der Mensch im Staat hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt" [4]). Alle Staatsbürger sind einander ebenbürtig. „Die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus" [5]).

Wie in Bezug auf die Religion zu unterscheiden ist zwischen historischem Glauben und reinem Religionsglauben, zwischen religio phaenomenon und religio noumenon, so auch in Bezug auf den Staat. „Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: dass nämlich die dem Gesetze Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches ihr gemäss durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heisst (res publica noumenon), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt, und entfernt so allen Krieg.

1) VI, 449.
2) VI, 452.
3) VI, 409.
4) VII, 131. 132. 134.
5) VII, 132. 161.

Eine dieser gemäss organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (res publica phaenomenon) und kann nur nach mannichfachen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden[1]."

Geschichtlich entsteht der Staat durch Bemächtigung der obersten Gewalt. Dadurch wird zuerst ein öffentliches Recht begründet. Dem alle durch ein Gesetz vereinigenden Willen darf dann Niemand sich widersetzen. „Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich; und wenn gleich die Organisation eines Staates durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben thätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reform, die er an sich selber verrichtet, allmählich gehoben werden, weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Unterthans (nach eigenmächtiger Willkür zu verfahren) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann[2]."

Ohne Gemeinschaft überhaupt aber kann der Mensch nicht sein. Er ist vielmehr von Anfang an auf Vereinigung mit Anderen angelegt. „Die Natur hat gewollt, dass der Mensch Alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst hervorbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst, frei vom Instinct, durch eigene Vernunft verschafft hat"[3]. Darum ist er schon durch diese seine Vernunft bestimmt, „in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie gross auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und

---

1) VII, 404. 405.
2) VII, 125. 136. 137.
3) IV, 145. 153. 190. VII, 655.

des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, (nicht) passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen" [1]). Aber freilich nicht der einzelne Mensch, sondern nur die Gattung vermag die vollständige Entwicklung aller Naturanlagen zu erreichen. Der Einzelne „würde unmässig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle" [2]). Um nun aber alle Anlagen der Menschheit zu entwickeln, bedient sich die Natur des „Antagonismus", der schliesslich zur Ordnung in der Gesellschaft führt. Der Mensch hat nämlich auf der einen Seite „eine Neigung sich zu vergesellschaften", auf der anderen Seite wieder „einen grossen Hang sich zu vereinzeln". Durch diese „ungesellige Geselligkeit" wird allmählich das Ziel der Menschheitsentwicklung erreicht. „Wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, dass ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen, Beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen, geraden Wuchs bekommen; statt dass die, welche in Freiheit und von einander abgesondert, ihre Aeste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen, so thun die einander widerstrebenden Neigungen die beste Wirkung. Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird, sich zu discipliniren und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln" [3]).

Doch dergleichen Widereinanderstreben besteht nicht bloss zwischen den einzelnen Individuen, sondern auch zwischen den grossen Völkerindividuen. Eine Menge Menschen, die in einem Landstriche vereinigt sind, d. h. ein Volk bilden [4]), würden, „wenn sie auch nicht durch innere Misshelligkeit genöthigt wären, sich unter den Zwang öffent-

1) VII, 649. VIII, 465.
2) IV, 145. 149. 191. 322. VII, 654.
3) IV, 145—148.
4) VII, 161. 635.

licher Gesetze zu begeben", doch durch den Krieg von aussen her dazu gebracht werden, „indem ein jedes Volk ein anderes, eindringendes Volk zum Nachbar vor sich findet, gegen das es sich innerlich zu einem Staat bilden muss, um als Macht gegen diesen gerüstet zu sein" [1]). So wird „der Mechanismus der Natur durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicher Weise auch äusserlich einander entgegenwirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen, und hiermit auch, soviel an dem Staate selbst liegt, den inneren sowohl, als äusseren Frieden zu befördern und zu sichern". Auf diese Weise ist sogar ein „Staat von Teufeln" möglich. Dieser wäre „eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber insgeheim sich davon auszunehmen geneigt ist", in ihrer Verfassung so geordnet, „dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solchen bösen Gesinnungen hätten" [2]).

Dass ein solches Problem auflöslich wäre, kann man an den noch unvollkommenen Staaten erkennen, die „in ihrem äusseren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, sehr sich nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist". Doch der wahre, innerste Zweck des Staates ist und bleibt, durch Fortschritt und Cultur seine Bürger zur Moralität zu führen. Die rechtlichen Vorschriften des Staats müssen vorausgehen, um die Sittlichkeit möglich zu machen [3]). Freilich wird dabei die Cultur in dem Fortschritt der Menschheit der Moral vorauseilen, aber „dereinst wird die sittliche Anlage der Menschheit die Cultur, die in ihrem eilfertigen Laufe sich selbst verfängt und oft stolpert, überholen" [4]). Das letzte Ziel,

1) VI, 432.
2) VI, 433.
3) VI, 433.
4) VI, 364.

das zu diesem Zwecke alle Staaten zu verfolgen haben, ist „der ewige Friede". Kein Krieg soll mehr sein, der alle Bestrebungen zum Guten stört. Alle Staaten müssen endlich einmal „das Weltbeste" zu bewirken streben. Hat es nun auch nicht den Anschein, als ob dieses Endziel sobald erreicht werden würde, so darf man doch hoffen, „dass nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schooss, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu Stande kommen werde" [1]). Alle sonstigen Zwecke der Menschheit, den höchsten moralischen mit eingeschlossen, werden nur durch eine solche bürgerliche Gemeinschaft erreicht, „die die grösste Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit Anderer bestehen kann" [2]).

Die Hinleitung zu diesem Ziele „erwartet der Mensch nur von der Vorsehung, d. i. von einer Weisheit, die nicht die seine, aber doch die Idee seiner eigenen Vernunft ist" [3]). Die Idee des Staates ist von dem Schöpfer in die menschliche Vernunft gelegt. „Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, dass es, praktisch, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: alle Obrigkeit ist von Gott, welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprincip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle [4])."

1) IV, 154. VII, 170. 172. 407. 408. 656. K[3], 346.
2) IV, 148. 150.
3) IV, 190. VII, 653.
4) VII, 137. K[1], 98.

Damit ist das ideelle Verhältniss von Staat und Kirche bestimmt. Beide haben dasselbe Ziel, die Menscheit ihrer höchsten Bestimmung entgegen zu führen, das höchste Gut befördern und erreichen zu helfen. Beide dienen dem Einen Reiche Gottes: der Staat als Leitmittel der Moralität vermöge der Legalität, die Kirche als Vehikel der reinen wahren Religion. Der Staat hat durch die Moral, aus der er im tiefsten Grunde entspringt und die er fordert, so gut einen sicheren geistigen Inhalt, wie die Kirche. Er ist der ethisch-juridische, sie der ethisch-religiöse Organismus. Den Staat als blosse Maschine hinstellen zu wollen, als Mechanismus gebietender und verbietender Gewalten, wäre ein totales Verkennen seines Wesens[1]). Hier stimmen Kant und der Protestantismus völlig überein.

Der Staat macht die Kirche überhaupt erst möglich. Dieselbe würde ohne ihn weder entstehen noch bestehen können. Nur, wenn Ruhe, Ordnung und Friede hergestellt sind in einem Volke, wenn Waffenstillstand ist unter den Völkern, kann die Religion ihre segensreiche Wirkung entfalten und eine Gemeinschaft zu ihrer Pflege und Beförderung entstehen. Die Kirche hängt also in ihrer äusseren Existenz vollständig vom Staate ab. Die Geschichte des Christenthums liefert den Erfahrungsbeweis hierzu. Erst, „als die Zeit erfüllt war", als das umfassende Römerreich mit seinen Rechtsinstituten gegründet war, konnte die reine, wahre Religion, die Religion Christi, den Menschen gegeben und erhalten werden. Nur gestützt und beschützt von den Ordnungen des Staates kann das religiöse Gemeinwesen sich bilden und entfalten.

Die Christenverfolgungen beweisen Nichts dagegen. Als sie über die Bekenner des Evangeliums hereinbrachen, war der Keim des Christenthums bereits gepflanzt. Die einzelnen Gemeinden hatten sich schon zusammenschliessen können. Zu wirklicher Erstarkung und Entwicklung aber

---

1) Bluntschli, Allgemeines Staatsrecht I, 40. 60. — Derselbe, Psychologische Studien über Staat und Kirche, 8 ff. — Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 327 ff. 481.

kam die Kirche erst von dem Zeitpunkte an, wo der Staat sich freundlich zu ihr stellte. Der Lärm der Waffen erstickt die edleren Regungen des Menschengemüths. In einem anarchistischen Zustande kann keine religiöse Gemeinschaft gedeihen. Erst das öffentlich gewordene Recht gestattet der Religion auch eine öffentliche Angelegenheit zu werden. Auch von Luther wird diese „behütende und dem Unrecht wehrende Gewalt" anerkannt, die namentlich dem Hausstande und der Kirche zu Gute kommen, damit hier Alle in Frieden ihrem Berufe dienen können. „Die von Gott eingepflanzte Vernunft und Weisheit haben die Gesetze und Recht und alle Künste erzeugt[1])." Der Staat bereitet den irdischen Boden, damit darauf alle andern Gemeinschaften, und mit ihnen die Kirche, sich erbauen und gedeihlich entwickeln können.

Soll dieses aber möglich sein, dann dürfen nicht zwei oberste Gewalten oder mehrere neben einander bestehen, denn „dieselben könnten ohne Widerspruch einander nicht untergeordnet sein" [2]). Der Staat, der für die andern Gemeinschaften die Möglichkeit der Existenz durch Erhaltung des Friedens, durch Gesetz und Ordnung gewährt, muss die Obergewalt haben. Ihm muss vor allen Dingen daran gelegen sein, die Ruhe und Gesetzmässigkeit innerhalb seiner Grenzen aufrecht zu erhalten und dadurch die Bedingungen zu schaffen und zu behaupten für seine eigene und für die Entwicklung der andern Gemeinschaften, die den gleichen oder andern Zwecken dienen. „Die Regierung interessirt das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und dauerndsten Einfluss auf's Volk verschafft[3])." Aus diesen Rücksichten kann die Staatsregierung den Beamten, die auf das Volk wirken, nicht unbedingte Freiheit gestatten. „Prediger und Rechtsbeamte, wenn sie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geistliche oder weltliche Gesetz-

---

1) Köstlin, Luther's Theologie, II, 486. 487. — Lommatzsch Luther's Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus, 302. 572.

2) VII, 121.

3) Streit der Fak., 33.

gebung an's Volk zu richten sich gelüsten lassen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln[1])." Die Kirche darf Nichts lehren, Nichts ihren Mitgliedern gebieten, was dem Staate entgegen wäre. „Weil sich die Geistlichen (sowie die Justizbeamten und Aerzte) unmittelbar an das Volk wenden, so müssen sie von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden[2])."

Wie sollte sonst ein Staat bestehen? Er kann den kleinen und grossen religiösen Gemeinschaften ruhig überlassen, welche Bedingungen sie an Denjenigen stellen wollen, der ein Amt in ihrer Mitte begehrt. Aber er muss verhindern, dass irgend ein Amt dazu gemissbraucht werde, sein Ansehen und seinen Bestand zu benachtheiligen. In diesem Sinne untersteht jeder Lehrer und jede Lehre der Kirche dem Beaufsichtigungsrechte des Staats. Dafür gewährt dieser jeder in seinem Gebiete befindlichen Kirche Schutz, auch gegen beeinträchtigende Angriffe anderer von seinem Gesetz erreichbarer religiöser Gemeinschaften. Ihm steht das Recht zu und liegt die Pflicht ob, „den Einfluss der öffentlichen Lehre auf das sichtbare, politische, gemeine Wesen, das der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist"[3]). Das wäre auch ein ganz falscher und durch Nichts zu beweisender Anspruch der Kirche, wenn sie verlangen wollte, Lehren verkündigen zu lassen und Einflüsse auf das Volk auszuüben, ganz abgesehen davon, ob sie damit dem politischen Gemeinwesen entgegenstrebt oder nicht, da sie demselben doch allein die Möglichkeit ihrer fruchtbaren Existenz verdankt. Das ist die jesuitische, verwerfliche Denkungsart und Undankbarkeit des römischen Katholicismus, dass er mit Bewusstsein dergleichen falsche staatsfeindliche Grundsätze zu den

---

1) Streit der Fak., 43. 44.
2) Ebendaselbst 32.
3) VII, 145. Streit der Fak., 50.

seinigen gemacht hat. Der Staat hat allen in seinen Grenzen bestehenden Gemeinschaften gegenüber das unbedingte Recht der Controle. „Zur Erhaltung des Staates gehört das Recht der Aufsicht (jus inspectionis), dass ihm nämlich keine Verbindung, die auf's öffentliche Wohl der Gesellschaft (publicum) Einfluss haben kann (von Staats- oder Religions-Illuminaten), verheimlicht, sondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde[1])."

Aber der Staat hat nicht nur das negative Recht, jedes ihm Gefährliche und Nachtheilige in der Kirche innerhalb seiner Grenzen zu verbieten und abzuhalten, sondern in Allem, was das Recht angeht, sei es öffentliches oder privates, Personen- oder Sachenrecht, ganz gewiss auch einen positiven Einfluss auszuüben, auch in Bezug auf die religiösen Gemeinschaften. Jede derselben erlangt und besitzt überhaupt durch ihn erst das ihr zukommende Recht. Zwar ist es nicht zutreffend, wie Ritschl, zu behaupten, dass die Kirche schon dadurch das Merkmal einer rechtlichen Gemeinschaft (im engeren Sinne) erlange, dass Aemter in ihr existiren, insonderheit das geistliche Amt[2]). Die Ordnungen in einer Kirche entspringen zunächst nicht ihrem rechtlichen, sondern ihrem socialen Charakter. Doch kein öffentliches Amt kann bestehen, kein Beamter seine Stellung und den ihm gebührenden Lohn gesichert sehen, wenn nicht das Rechtsinstitut des Staats Garantie leistet. Ohnedem müsste, falls die Kirche nicht selbst rechtlich oder staatlich sich organisirte, wie die römisch-katholische, die blosse Willkür walten, mindestens ein stetes Gefühl der Unsicherheit mit allen kirchlichen Institutionen und Aemtern verbunden sein.

Die Beamten und Prediger der Secten und Separirten, die sich rein auf sich selbst stellen, haben als vollkommen abhängig von der unberechenbaren Willigkeit oder Nicht-

1) VII, 143.

2) Vgl. Katzer, Die Bedeutung der Gemeinschaft in der Theologie A. Ritschl's (Leipzig, Zangenberg und Himmly) 21.

willigkeit der Gemeinden nicht die Freiheit und nicht die Festigkeit der socialen Stellung und nicht die Möglichkeit unbefangener Einwirkung, die nothwendig ist, wenn eine ruhige, geordnete, von keiner Seite her beeinflusste, vor Allem entschiedene und sachliche Arbeit im Dienste der Religion geleistet werden soll. Die Kirche selbst aber könnte Eigenthum in legaler Weise weder erwerben, noch dasselbe in wohlgeschützter Ruhe geniessen, wenn ihr nicht die öffentliche Rechtsgemeinschaft die Möglichkeit solcher materiellen Existenz böte. Sie hat auch ganz gewiss in Bezug auf ihre finanziellen Verhältnisse nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, für sich selbst zu sorgen. „Was die Lasten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese nicht dem Staat, sondern müssen dem Theil des Volkes, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen [1].“ Doch bringt auch eine religiöse Gemeinschaft die für sie nothwendigen äusseren Mittel selbst auf, so kann sie dies nur in Folge der bestehenden und durch das Staatswesen aufrecht erhaltenen Ordnung, durch welche sie zugleich im gesicherten Besitz ihres wohlerworbenen Guts bleibt.

Diese materielle Existenz ist immer von der ideellen zu unterscheiden und ruht nur auf dem Gesetze des bürgerlichen Gemeinwesens. „Etwas Aeusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande möglich. . . . . . Aeussere Gegenstände meiner Willkür (Mein und Dein) aber können nur drei sein: 1. eine körperliche Sache ausser mir, 2. die Willkür eines Anderen zu einer bestimmten That (praestatio), 3. der Zustand eines Anderen im Verhältniss auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Causalität und Gemeinschaft zwischen mir und äusseren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen [2].“ Darum hat der Staat auch das unbedingte Verfügungsrecht über Grund und Boden. Dem Volke ge-

---

1) VII, 140.

2) VII, 45. 53.

hören alle äusseren Sachen an. Hieraus folgt: dass es keine Corporation im Staat, keinen Staat und Orden geben kann, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (in's Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern kann. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Ueberlebenden zu entschädigen. Der Ritterorden (als Corporation oder auch bloss Rang einzelner vorzüglich bewährter Personen), der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt werden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum an Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Comthureien auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform fallen, können nicht klagen, dass ihnen ihr Eigenthum genommen werde, denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung, und musste auch, so lange diese fortwährte, gelten. Sobald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung desselben durch ihr Verdienst den grössten Anspruch haben, so musste gleichsam als eine Appellation desselben an den Staat (a rege male informato ad regem melius informandum) das vermeinte Eigenthum aufhören[1]."

Die rechtliche Oberhoheit des Staats über die Kirche steht somit zweifellos fest. „Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, insofern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (hierarchico-politica) zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter

---

1) VII, 142. 143.

der Obergewalt der Welt unterwerfen[1])." Sie betrifft das Aeussere der Kirche, die inneren Angelegenheiten derselben sind frei. Diese müssen von der Hand des Staates unangetastet bleiben. Derjenige Staat, der seine Aufgabe recht versteht, wird es auch niemals anders halten. Er wird sich immer daran erinnern, dass er bei dem Streben nach seinem höchsten Ziele, der Verwirklichung des höchsten Guts durch Begründung des ethischen gemeinen Wesens, der weltbürgerlichen Gemeinschaft, der Kirche nicht entbehren kann. Durch Beförderung der Legalität sorgt er für die gute, dem (moralischen) Gesetze entsprechende Handlungsweise, die Kirche muss durch Beförderung der einen wahren Religion die gute (moralische) Gesinnung wecken und stärken, wie oben ausgeführt worden ist. Darum ist sie ein „wahres Staatsbedürfniss" [2]) und darf in ihrem Wesen und in ihrer Wirksamkeit nicht gestört und beeinträchtigt werden.

Ihre ganze Macht aber kann die Kirche eben nur entfalten, wenn sie innerlich frei ist. Ein Jeder, der ihr zugehört, muss mündig werden, um selbständigen Gebrauch von seiner Vernunft zu machen. Gewiss „arbeiten sich die Menschen von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten" [3]). Vor allen Dingen hat der Staat zu vermeiden, irgend welche religiöse Formen und Lehren dem Volke aufzudrängen, oder zu verbieten, dass eine Kirche ihre Lehren ändere und darnach trachte, in ihrer Entwicklung zum Besten vorwärts zu schreiten. Das zu thun entspricht weder der Würde des Staats noch seinem Vortheile. „Wenn der Staat nur dafür sorgt, dass es nicht an Gelehrten und ihrer Moralität nach in gutem Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens verwalten, deren Gewissen er diese Besorgung anvertraut, so hat er Alles gethan, was seine Pflicht und Befugniss mit

1) VII, 121.
2) VII, 145.
3) IV, 167.

sich bringen. Diese selbst aber in die Schule zu führen und sich mit ihren Streitigkeiten zu befassen (die, wenn sie nur nicht von Kanzeln geführt werden, das Kirchenpublikum in völligen Frieden lassen), ist eine Zumuthung, die das Publikum an ihn nicht ohne Unbescheidenheit thun kann[1]."

Muss der Staat auch fordern, dass Nichts öffentlich vorgetragen werde, was seinem Interesse zuwider ist, und darüber, ob dies der Fall sei, Erörterungen anstellen, und hat er auch um seiner selbst willen die öffentlichen Lehrer zu schützen, so kann es doch seiner Würde nicht gemäss sein, über den inneren Wahrheitsgehalt der einzelnen Lehren, Meinungen und Behauptungen zu entscheiden und so „selbst den Gelehrten zu spielen"[2]. Jede religiöse Gemeinschaft soll sich in ihrem das Innere angehenden Bestrebungen frei bewegen können. „Dass eine Kirche einen gewissen Glauben, und welchen sie haben, oder dass sie ihn unabänderlich erhalten müsse, und sich nicht selbst reformiren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde sind; weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuss der Gleichheit mit ihren Unterthanen einlässt (der Monarch sich zum Priester macht), die ihr geradezu sagen können, dass sie hiervon Nichts verstehe; vornehmlich was das Letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen betrifft; — denn was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschliessen[3]." Ein Staat, der Religionsgesetze vorschreiben und eine bestimmte Rechtgläubigkeit fordern wollte, könnte „sehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieser Statuten eine leichte, und dem schlecht denkenden Menschen weit leichtere Sache ist, als dem Guten, dagegen die moralische Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, der er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu

1) K[1], 120.
2) Streit der Fak., 34. 50.
3) VII, 145. 146.

hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein gross Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur dass er sich nicht verspäten muss) durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und inständige Benutzung der Gnadenmittel zu entgehen: dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet sein würde, das Urtheil seines Gewissens ganz anders lauten würde, nämlich dass, so viel er von dem Bösen, was er that, nicht ersetzen kann, dafür müsse er einem künftigen Richter antworten" [1]).

Noch weniger klug würde es sein, wenn eine Regierung für irgend eine Religion oder Confession in ihrem Lande Partei nehmen und dieselbe besonders begünstigen wollte. „Es ist gewagt und auf eigene Verantwortung unternommen, gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrscheinlichkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlichen, sonst Jedem offen stehenden Vortheile in Versuchung zu bringen, welches, den Abbruch, der hierdurch einer in diesem Falle heiligen Freiheit geschieht, ungerechnet, dem Staate schwerlich gute Bürger verschaffen kann. Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwicklung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er mit Zurechnung des Gewissens darüber nachdenkt, sich wohl für alles das Böse verbürgen wollen, was aus solchen gewaltthätigen Eingriffen entspringen kann, wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte, wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt gänzlich aufgehoben werden kann [2])."

Die Kirche muss also frei bleiben, was ihre innersten

---

1) Streit der Fak., 80.

2) K[1], 143–145.

Angelegenheiten betrifft. Doch durch den vom Staate ihr gewährten Schutz ist sie verpflichtet, die ihr gewährte Freiheit nicht zu missbrauchen. Sie wird, wo es sich um den Fortschritt ihrer Mitglieder zum Guten handelt, um irgend welche Verbesserungen, die eben deshalb nöthig sind, das Kirchenpublikum in Frieden zu lassen und die etwa entstandenen Lehrstreitigkeiten „nicht von Kanzeln zu führen haben". Wie es Kant für die Philosophie fordert, welche an der „Volksaufklärung" arbeitet, so wird es auch für die Theologie und vor Allem für deren „Geschäftsleute", für die Geistlichkeit, zu gelten haben, dass sie „ihre Stimmen nicht vertraulich an das Volk, sondern ehrerbietig an die Regierung richten" [1]), wenn es sich um eingreifende Veränderungen handelt.

Welche Stellung die Kirche zum Staate und dieser zur Kirche einzunehmen habe, lässt sich demnach dahin zusammenfassen, dass sie sich gegenseitig dienen sollen, um zusammen das Reich Gottes unter den Menschen zu fördern. Die Kirche aber muss dabei stets dessen eingedenk bleiben, dass sie „ein bloss auf Glauben errichtetes Institut" ist und in ihrer äusseren Existenz nicht unabhängig sein kann von dem Gesetze und von dem Schutze des Staates. Dieser wieder darf nie die Religion zu einem Mittel der Politik machen. „Zum Charakter unserer Gattung gehört, dass sie, zur bürgerlichen Verfassung strebend, auch einer Disciplin durch Religion bedarf, damit, was durch äusseren Zwang nicht erreicht werden kann, durch inneren (des Gewissens) bewirkt werde, indem die moralische Anlage des Menschen von Gesetzgebern politisch benutzt wird; eine Tendenz, die zum Charakter der Gattung gehört. Wenn aber in dieser Disciplin des Volkes die Moral nicht vor der Religion vorhergeht, so macht sich diese zum Meister über jene und statutarische Religion wird ein Instrument der Staatsgewalt (Politik) unter Glaubensdespoten, ein Uebel, was den Charakter unvermeidlich verstimmt und verleitet, mit Betrug (Staatsklugheit genannt) zu regieren [2])."

---

1) K[1], 120. Streit der Fak., 109.
2) VII, 657. 658.

Ueber die neueren und neuesten Theorien: Landeskirchenthum, Freikirche, Volkskirche, grössere oder geringere Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat, Union, und über die verschiedenen Formen und Abstufungen des Territorialsystems konnte Kant selbstverständlich keine Meinung aufstellen. Aber recht wohl lässt sich nach seinen Grundsätzen das hier Zulässige und Rechtmässige unschwer finden.

Der Staat hat, wie Kant mit vollem Rechte betont, im tiefsten Grunde einen moralischen Charakter. Der Egoismus kann auf die Dauer die einzelnen Glieder einer Gemeinschaft, wenn er ihre Verbindung auch hervorgerufen hätte, nicht zusammenhalten. Ein „Staat von Teufeln" müsste bald wieder zu Grunde gehen. Gesetz und Recht haben nur dann ein unerschütterliches Fundament, wenn sie aus der moralischen Gesinnung heraus geboren sind, oder wenigstens von derselben getragen werden. Ist aber der Staat, da er nicht ein blosser Mechanismus sein kann, auf Moral gebaut und auf Moralität angewiesen, dann wird er je nach dem Grade der moralischen Erkenntniss und Gesinnung auch eine ganz bestimmte Stellung zur Religion nehmen müssen. Die verschiedenen Religionen nun verhalten sich je nach der Culturstufe ihrer Bekenner nicht gleichmässig zur Moral, so gewiss auch die Vollendung, das wahre Wesen der Religion nicht ohne Moral zu denken ist. Die Eine ist wohl noch ganz im Fetischdienst befangen. Die Andere ist schon zum Theil zum Vehikel der einen wahren Religion geworden. Eine Dritte hat diese schon zu ihrem Principe gemacht. Mit der Culturstufe, die ein Staat ersteigt, wird er also auch eine gewisse Religionsstufe erreicht haben müssen. Religiös indifferent kann nie ein politisches Gemeinwesen sein wegen seines Zusammenhangs mit der Moral durch das Recht und wegen des weitern Zusammenhangs der Moral wieder mit der Religion. Je höher also ein Staat steht auf der moralischen (Cultur-) Stufe, desto höher wird er auch stehen auf der religiösen.

Irgend eine der bestehenden Religionen muss Einfluss auf ihn haben. Der Gedanke des christlichen Staats ist somit

gerechtfertigt. Die thatsächlichen Verhältnisse bestätigen die Richtigkeit dieses Gedankens. Die Rechtsgemeinschaft eines Volkes kann wohl verschiedene Religionen innerhalb ihrer Grenzen dulden, auch sie beschützen, aber die Gesetzgebung kann immer nur von dem (moralischen) Geist einer einzigen beeinflusst sein. Das wird die Praxis schon nicht anders erlauben. Eine und dieselbe Regierung vermag nicht heidnische Opferfeste, den jüdischen Sabbath und den christlichen Sonntag gleichmässig in ihrem Lande zu behandeln, wenn nicht die äusserste Verwirrung entstehen soll, sondern muss zu diesen Religionen klare Stellung nehmen und für die Eine derselben in ihrem Verwaltungssystem und in ihrer Gesetzgebung sich entscheiden. Es ist, um noch ein ganz scharf zugespitztes Beispiel zu wählen, ganz undenkbar, dass ein Staat, wie etwa der deutsche, heidnische Götterverehrung mit allem damit verbundenen Wahn und sittlich rohen oder verwerflichen Gebräuchen unter seinen Staatsangehörigen auch nur gestatten sollte.

Aber, abgesehen von der Praxis, auch die Principien der Gesetzgebung überhaupt werden, von je höheren Culturstufen eines Staates sie ausgehen, je mehr moralischen Gehalt sie also haben, desto gewisser auch mit derjenigen Religion in Zusammenhang treten, die der betreffenden moralischen Entwicklungsstufe des Staates entspricht. Mit jedem Stadium im Wachsthum seines moralischen Gehalts muss der Staat der absolut ethischen Religion des Christenthums entgegenreifen. Kein Mensch kann mit Bewusstsein auf einer vorgerückten Culturstufe die Religion einer weiter hinter ihm liegenden Stufe menschlicher Cultur haben, oder sofern er moralisch gesinnt ist, aller Religion sich entschlagen. Für den Staat muss daher, so lange er aus Menschen besteht, ganz dasselbe gelten.

Anders verhält es sich mit den Arten einer und derselben Religion, mit dem „Kirchen- oder historischen Glauben", wie Kant sich ausdrückt. Hier ist das Vorhandensein verschiedener Confessionen und die staatliche Anerkennung, ja, Beschützung und Berücksichtigung derselben in einem Staate ganz wohl denkbar. Diese sind aus Einem

religiösen Geiste heraus geboren, wenn auch sonst verschieden in der Entwicklung und Anschauung. Ihnen gegenüber hat der Staat die schöne Aufgabe, den confessionellen Frieden zu erhalten, indem er in seiner Gemeinschaft die verschiedenen Parteigenossen auf religiösem Gebiete zu einhelligem bürgerlichen Zusammenleben vereinigt. Damit bahnt er Toleranz an und ist berechtigt, sie unter Umständen mit Gewalt aufrecht zu halten. Willkürlichkeiten innerhalb der einzelnen Confessionskirchen selbst aber verhindert er durch sein Aufsichtsrecht. Jedem steht, wenn er sich in seiner Freiheit oder seinem Recht gekränkt fühlt, Berufung an den Staat zu. Dieser hat zu untersuchen, ob allenthalben nach dem Rechte verfahren worden ist. Sonst hat er in innerlichen Streitigkeiten, so weit sie nicht das Recht, sondern etwa das Dogma angehen, sich nicht zu mischen. Es kann oder soll doch keine „königlich preussische", oder „königlich sächsische", oder „herzoglich altenburgische" Dogmatik geben.

In der Hauptsache jedoch werden die einzelnen Staaten je nach der Anzahl von Mitgliedern der verschiedenen Confessionen, die ihnen als Staatsbürger zugehören, nicht ohne confessionelle Färbung sein können. Das gelangt zum Ausdruck durch die bestehenden Landeskirchen. Doch diese haben keine andere, als historische Berechtigung. Sie haben der protestantischen Kirche einen festen Anhalt gegeben und sie vor dem Zerstieben in Secten bewahrt. Sie bestehen auf Grund confessioneller Majoritäten, schädigen aber sowohl die Freiheit, als die Einheit der Kirche.

Es ist nun zwar unbedingt richtig und nothwendig, wie schon ausgeführt worden ist, dass der Staat Alles, was das Recht betrifft, für die Kirche und auch in der Kirche selbst ordnet oder schützt, und dass er die bestimmtesten Bürgschaften von jeder religiösen Gemeinschaft fordern muss für die Beobachtung aller seiner Gesetze. „So wenig die Religion irgend ein Gebiet menschlichen Lebens für neutral erklären und sich des Einflusses auf dasselbe enthalten kann oder darf, so wenig darf der Staat irgend eine Rechtssphäre seiner Oberaufsicht entlassen. Alles, was eine

rechtliche Beziehung hat, gehört in dieser Beziehung vor das Forum und unter das Placet des Staats" ..... Das Freikirchenthum, eine Vermengung geistlichen und weltlichen Gebiets, ist unwahr, insofern die Kirche, um Kirche sein zu können, nicht lediglich geistlicher Natur sein kann, unredlich, insofern es dem Kaiser entzieht, was des Kaisers ist, unter dem Vorwande, Gotte zu geben, was Gottes sei ..... Eine vom Staate unabhängige Kirche ist eine Kirche, welche sich an die Stelle des Staats gesetzt hat[1])." Eine Kirche kann für sich nie gesetzgebende Kraft haben. Es mag auch richtig sein, wenn Kawerau sagt: „Das landesherrliche Regiment gewährt den Dienst, dass es thatsächlich auch jetzt noch Schutzdach für die Predigt des Evangeliums und für die Sacramentsverwaltung ist, ... es bietet weiter den Vortheil, dass es nicht als Resultat von Wahlen, nicht auf Grund von Parteisiegen besteht, dass es in Folge dessen auch nicht als Vertretung einer kirchlichen Partei sich fühlt, sein Regiment nicht als Parteiregime betreibt[2])."

Auch das ist unbestreitbar, was von Maurenbrecher ausgesprochen wird: „Eine Uebergabe der Kirchenleitung an die Prediger und Lehrer der Kirche wird mit der Zerreissung und Zersplitterung des kirchlichen Zusammenhangs, mit der Auflösung des bisherigen landeskirchlichen Verbandes in eine Anzahl von Partei- oder Sectenkirchen enden. Das Interesse des kirchlichen Lebens selbst fordert das Vorhandensein einer Leitung der Kirche durch eine Macht, welche nicht mitten inne steht im Treiben der kirchlichen Parteien und Gegensätze. Die Macht des Landesherrn hat sich aber in Deutschland als ein solches ausgleichendes, versöhnendes, zusammenhaltendes Element wohl bewährt: ihm darf, wie in der Vergangenheit, so auch für

---

1) Krauss, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 253. 255. — Ueberhaupt ist das, was Krauss a. a. O. 251 bis 274 über das Freikirchenthum ausführt, durchaus zutreffend.

2) Kawerau, Ueber Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments, 34.

die Zukunft vertrauensvoll die Berücksichtigung des allgemeinen Wohls Aller anheimgestellt bleiben[1]."

Aber die Frage nach dem rechten Verhältniss zwischen Staat und Kirche ist damit nicht gelöst. Nicht die Landeskirche, sondern die Nationalkirche bringt beide in die rechte Stellung zu einander. Die Volksindividualität wird stets bei der Bildung von Religionen oder Confessionen entscheidend sein. Darauf weist Kant hin sowohl in seiner „physischen Geographie", wo er des Zusammenhangs zwischen Bodenbeschaffenheit und Religion gedenkt, als auch in seiner Abhandlung: „Zum ewigen Frieden", wo er sagt: „Die Natur bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen[2]." Diese und die Nationalität eines Volkes hängen auf das Engste zusammen. National-deutsch ist der Protestantismus, der Katholicismus romanisch. Die nationale Kirche freilich fordert den nationalen Staat. Wo Volksindividualität und Religionsform (Confession) sich decken, müssen beide: Kirche und Staat, gedeihen. Die Uebel des Parteiwesens und der religiösen Intoleranz entspringen einer falschen, unmoralischen Gesinnung, die allein durch die wahre Kirche[3]) überwunden werden kann.

Durch das Nationale sind Staat und Kirche auf natürliche Weise organisch mit einander verbunden, stehen also weder in dem Verhältniss der Subordination, noch einer gleichgültigen Coordination zu einander, welche beide incorrect wären. Zu dieser natürlichen Verbindung bringt weiter das Ethische eine tiefere, innerliche Vereinigung. Das ist der Unterschied des protestantischen vom römischkatholischen Kirchenthume. „Das Verhältniss des Romanismus zu den Staatsverfassungen ist wesentlich nicht ethisch, sondern selbst politisch, und diese Politik, während sie früher nur praktisch geübt wurde, ist seit der Reforma-

1) Maurenbrecher, Staat und Kirche im protestantischen Deutschland, 24.

2) VI, 434.

3) Siehe oben S. 411 ff.

tion in ein förmliches System gebracht worden im Schoosse jenes Ordens, der nur die Quintessenz, den Extract des strictesten Römerthums in sich darstellt, den Jesuiten...... Eine solche Stellung zum Verfassungsorganismus der Staaten läuft aber dem Protestantismus seiner innersten Natur nach zuwider, weil sein Verhältniss zum Staat von Haus aus ein ethisches ist, Kirche und Staat hienieden in dem gemeinsamen Zweck der Realisirung sittlicher Ideen sich begegnen[1]."

Demgemäss haben beide: Kirche und Staat, eine Vertrauensstellung zu einander einzunehmen. Die Kirche, die mit dem heidnischen Staate hat bestehen können, wird sich mit dem christlichen gewiss zu vertragen vermögen, wenn sie sich, ihrer höchsten Aufgabe bewusst, in den ihr von Gott selbst vorgeschriebenen Schranken hält. Was sollte sie denn hindern, den Patronat des Staates voll und gern anzuerkennen? Der Dienst, den sie dafür dem Staate leistet, besteht darin, dass sie die Achtung vor den Gesetzen stärkt, sie innerlich begründet und vertieft, und den öffentlichen Acten des Staats die religiöse Weihe giebt. Der Staat aber wird einer solchen Kirche gegenüber es als die höchste Ehre und als seine vornehmste Pflicht ansehen, ihr das gebührende Recht zu Theil werden zu lassen und ihre Entwicklung zu fördern. Er sichert sie vor Rohheit und Spott, sorgt für die Respectirung der kirchlichen Feste und Feiertage und ordnet die äusseren Existenzfragen der religiösen Gemeinschaft durch Gewährleistung für ihren Besitzstand und ihre Verfassung. Dieses Verhältniss ist vielfach das thatsächliche in den bestehenden Landeskirchen, wird aber als das correcte, bei dem man stehen bleiben könnte, kaum anzusehen sein. Das Landeskirchenthum bildet nur den Uebergang zur Nationalkirche und ist nur so lange als berechtigt anzusehen, als der Zusammenschluss zur nationalen Kirche mangelt. Wie gross aber die Freiheit einer Landeskirche sein darf, hängt ab von dem Ver-

1) Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 497. 498.

ständniss, das sie für ihre Aufgaben hat. Besitzt sie ein solches in hinreichendem Masse, so wird sie weder das Recht der eigenen Gesetzgebung fordern, noch die Begutachtung ihrer Beschlüsse und Statuten durch den Staat abweisen, noch eine bischöfliche (dem Staatsbeamtenthum ähnliche) Organisation begehren, noch die Mitwirkung der Staatsbehörden bei Besetzung kirchenregimentlicher Aemter tadeln, noch ihre Finanzverwaltung dem Aufsichtsrecht des Staates entziehen wollen. Eine wahre Kirche wird nie mit dem Staat in Collision kommen können, weil sie nie ein Staat im Staate zu sein beanspruchen wird.

Schleiermacher sagt: „Das Kirchenregiment muss sich immer mehr dem Zustande annähern, in dem es ist, wenn es sich frei aus der Gemeinde entwickelt[1]).“ Dabei verkennt er das Bedürfniss nicht, welches die Kirche haben kann und muss, sich an den Staat anzulehnen, wie aus seinen weiteren Worten hervorgeht: „Die christliche Kirche, und die evangelische auf vorzügliche Weise, bedarf einen gewissen Grad der geistigen Entwicklung..... Wir haben Alle die Ueberzeugung, dass, wenn wir diese zurücksinken denken, vom Charakter der evangelischen Kirche das Edelste und Beste müsste verloren gehen; also, dass ein gewisser Grad von geistiger Schwungkraft unnachlässig ist. Das ist eben Etwas, was sich nur auf einer Basis von äusserem Wohlstand, Freiheit von Nahrungssorgen entwickeln kann, ein Punkt, der mit den Subsistenzmitteln auf besondere Weise zusammenhängt. Man sieht, wie leicht die Maxime entstehen kann, lieber in eine gewisse Abhängigkeit vom Staat, die für den Augenblick nichts Bedenkliches hat, sich zu begeben, um zu einer freien Disposition der Subsistenzmittel zu gelangen...... Die gänzliche Unabhängigkeit der Kirche vom Staate ist freilich an und für sich das wünschenswertheste Verhältniss, es muss aber vorausgesetzt werden, dass es der Kirche nicht fehle an äusseren Mitteln[2]).“ Vor allen Dingen aber hat

1) Schleiermacher, Darstellung vom Kirchenregiment, herausgegeben von Weisse, Berlin 1881, 20.

2) Derselbe a. a. O. 147.

sich die Kirche vor jeder Einmischung in die Politik zu hüten. „Wenn die Kirche sich in das bürgerliche Regiment mischen will, wird die Aufmerksamkeit des Kirchenregiments von seinem Gegenstande abgelenkt, das Princip wird verfälscht, wie ein grosser Theil der Corruptionen im Katholicismus daraus entstanden ist. Wenn die Kirche sich dem Staate hingiebt, sich von ihm regieren lässt, befährdet sie ihre freien Lebensregungen unmittelbar, und es entsteht daraus eine immer grössere Verringerung des kirchlichen Lebens. Jede dieser Tendenzen ist aber auch dadurch schädlich, dass sie die entgegengesetzten hervorruft[1]).“ Das stimmt mit Kant's Grundanschauungen. Eher wird die religiös-ethische Gemeinschaft Abhängigkeit vom Staate ertragen können, als Herrschaft über denselben. Diese macht sie ihres religiösen und ethischen Charakters vollständig verlustig, wie die römisch-katholische Papstkirche deutlich beweist. Die freie Nationalkirche ist das allein zu erstrebende Ideal. Byzantinismus und Papismus sind gleich verwerflich und schädlich. Nur der rechtverstandene Protestantismus aber hat die Fähigkeit zu nationalkirchlicher Entwicklung[2]).

Will und muss die Kirche also selbst frei sein, so darf sie überall dort die Freiheit nicht beschränken oder unterdrücken wollen, wo sie mit Recht besteht und mit Nothwendigkeit. Nirgends aber ist freie Bewegung und Fernhaltung aller fremden Einflüsse nöthiger, als auf dem Gebiete der Wissenschaft. Wie zu ihr die Kirche sich zu verhalten habe, das ist das letzte noch zu lösende Problem, im tiefsten Grunde gleichbedeutend mit einer Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Religion, oder Philosophie bez. Metaphysik und Theologie.

---

1) Schleiermacher a. a. O. 150.

2) Vgl. hierzu M. Baumgarten, Der Protestantismus als politisches Princip im Deutschen Reiche. Berlin 1872. — Hundeshagen, Der deutsche Protestantismus, 470. — Krauss, Das protestantische Dogma in der unsichtbaren Kirche, 281 ff.

(Schluss folgt.)

Des Nicolaus von Lyra postillae perpetuae in Vetus et Novum testamentum in ihrem eigenthümlichen Unterschied von der gleichzeitigen Schriftauslegung.

Von

M. Fischer,
Diaconus in Görlitz.

(Schluss.)

Auch das Buch Hiob musste ein ergiebiger Fundort für Allegorieen sein und der moralischen Auslegung reichlichen Stoff bieten, sobald man nicht darauf ausging, der Idee des Ganzen nachzuforschen und aus ihr das Einzelne zu begreifen und Jedem sein Recht werden zu lassen. Der Hauptpunkt war dann die Geduld Hiob's, und daneben konnte an einzelne Gedanken, Betrachtungen, Sittensprüche u. dergl. Vielerlei und Mancherlei angeknüpft werden. Ueberall musste auch hier Christus und die Kirche in Worten oder Handlungen vorgebildet sein. Die prothemata der glosa erklären gleich im Eingange, dass gar Manches in diesem Buche nicht ad litteram genommen werden könne, weil es sonst offenbar Irrthümer, Unmöglichkeiten, Widersprüche enthielte. Es käme sonst heraus, dass Giganten die Welt trügen oder dass der so geduldige Hiob sich aufhängen wolle; — unverständlich sei auch, wie Hiob den Tag seiner Geburt verfluchen könne. Allerdings müsse man nicht überall Allegorieen suchen, sonst würde man z. B. wieder den moralischen Sinn manches Sittenspruches

verlieren. „Divinus est sermo; sicut in mysteriis prudentes exercet, ita superficie simplices refovet, quia est ut fluvius planus et altus, in quo agnus ambulet, elephas natet.“ Was also auf der Oberfläche liegt, wie z. B. wenn Hiob von sich sagt, dass er nie einem Dürftigen Hilfe verweigert, das soll man den simplices lassen. Das Andere aber sind mysteria, die von den prudentes durchforscht werden mögen. „Wie alle Gerechten, so hat auch Hiob nicht nur mit Worten, sondern auch sachlich Christum voraus bedeutet, so dass er durch sein Leiden den leidenden Christus zeigt, d. h. das Haupt mit dem Leibe, d. i. der Kirche. Sein Weib bedeutet die Fleischlichgesinnten, seine Freunde die Häretiker, welche unter dem Schein des Tröstens täuschen wollen und während sie gleichsam für den Herrn sprechen, der Wahrheit zuwider sind. Sie werden dann durch Hiob's Opfer mit Gott wieder versöhnt. Elihu redet recht, ist aber übermüthig, er bedeutet also doch den Frommen, der zwar beschuldigt wird, aber nicht braucht durch Opfer versöhnt zu werden, weil er durch die Wahrheit des Glaubens überwunden wird u. s. w.“

Auch hier leuchtet Lyra's Arbeit hervor durch den Versuch, dem Texte an sich gerecht zu werden und das Buch in seiner geschichtlichen Wirklichkeit zur Geltung zu bringen. Er erläutert die Erzählung, die zu Grunde liegt, und geht darauf aus, den Gang der Gespräche darzulegen. Er zeigt, wie der erste Ausbruch Hiob's die Basis dafür abgiebt, sucht Unterschiede zwischen den drei Freunden festzustellen, charakterisirt dann den Elihu diesen gegenüber und sucht sein Auftreten als im Gange des Ganzen nothwendig darzuthun und hebt dann den Höhepunkt, die Entscheidung Gottes, deutlich hervor. Wenn dann gewiss inhaltlich Vieles unvollkommen ist in seiner Auffassung des Buches, so hat er doch schon mit diesem das Ganze als solches erfassenden methodischen Vorgehen alle Andern weit hinter sich gelassen. Die bedeutendste Arbeit über Hiob, die ihm nahe lag, war der Commentar des Thomas Aquinas. Denselben habe ich leider nicht vergleichen können, aber aus der Polemik gegen Thomas glaube ich

entnehmen zu dürfen, dass er als Ausleger des Hiob den Scholastiker nicht verleugnet und wohl im Hiob und mit demselben fleissig seine Philosophie getrieben hat. Wenigstens weicht Lyra immer von ihm nach der Seite des concreten, natürlichen Verständnisses ab. So schon in der Bestimmung der Tendenz des Buches, die Thomas in der Erörterung und Feststellung der göttlichen Providenz auch über das Menschenschicksal ganz allgemein findet gegenüber gewissen Philosophieen, die sie leugnen. Lyra hat gesehen, dass Hiob und seine Freunde darüber einig sind, dass also d a r u m der Streit sich nicht drehen kann. Er giebt seiner Einleitung das Motto: Habe Geduld mit mir, ich will dir Alles bezahlen, wobei er sich die Erlaubniss ausbittet, das Wort Gotte in den Mund zu legen Hiob gegenüber; und als die intentio des Buches giebt er an, dass der Irrthum behoben werden solle, als müsse aus der göttlichen Providenz über die actus humani folgen, dass, wer leide, gesündigt haben müsse; vielmehr, dass Gute leiden und Böse glücklich einhergehen, sei ebenso Thatsache, wie es secundum ordinem divinae providentiae geschehe, welcher allein das Strafen, wie das Belohnen nach ihrer Art vorbehalten ist.

Die Erläuterungen der Einzelheiten enthalten sich aller Abschweifungen, sie sollen immer nur den Text erklären, und auch dort, wo ihm der Text bildlich ist, wie in den Abschnitten vom Behemoth und Leviathan, welche den Teufel darstellen, erklärt er doch sachlich die vermeintlichen Bilder, das erste als Elephanten, das andere als Seeungeheuer. —

Wenn Lyra moraliter auslegt, wo nicht schon der sensus litteralis selbst sittliche Gebote, Mahnungen, Drohungen und Warnungen enthält, so thut er es mit dem ausgesprochenen Bewusstsein darum, dass solches eben A n - w e n d u n g des Schrifttextes ist, welche dem Lehrer und Liebhaber des Wortes Gottes geziemt. Mit Vorliebe bezieht er sich dann auf die religiosi, auf das Mönchsleben. Denn ihm, dem Mönch, ist dieses ja die höchste Form der Frömmigkeit. Die nächsten sind dann die praelati und die doctores. Jene werden sehr wenig geschont und in den scharfen Ermahnungen, welche sie gelegentlich erhalten, vernimmt man

gleichsam die geringe Sympathie, welche sie bei dem Postillator genossen. Er enthält sich allerdings aller directen Anzüglichkeiten gegenüber dem Papstthum, der Curie und der Prälatur, während ja doch die damaligen Zustände derselben, bei dem Avignonensischen Exil, die allertraurigsten waren, aber es wird auch niemals in diesen kirchlichen Institutionen etwas Besonderes gefunden, nirgends ihr Loblied angestimmt. Ebenso ergeht es den Königen und den weltlichen Grossen oft sehr schlecht. Prophetische Stellen bieten dazu genug Gelegenheit, und es ist namentlich die Moraliter-Auslegung der Danielischen Gesichte von den Reichen, welche durch Thierbilder repräsentirt sind, darin sehr ergiebig. Das erste Thier bezeichnet ihm da das Wüthen der Tyrannen. Die Flügel sind die edle Abstammung und die königliche Gewalt, denn diese beiden unterstützen und erheben die Grausamkeit. Fallen sie hinweg, so wird der Fürst und Tyrann ein gewöhnlicher Mensch, und er erhält ein Herz durch Erkenntniss seiner selbst und Liebe zu Gott.

Schilderungen der durch das kirchliche, wie das weltliche Hoftreiben verderbten vornehmen Welt, ihrer Eitelkeit, ihres Hochmuthes, ihrer Lüste und ihrer geizigen Begehrlichkeit lesen wir in der moralischen Ausdeutung des dritten Thieres ebenda. Auf vier Flügeln erheben sich diese, die sind: erheuchelte Freundschaft, Wohlthätigkeit, erlogene Heiligkeit und schmeichlerisches Lob der Höheren.

Ganz besonders aber lässt sich unseres Lyra sittlicher Grimm vernehmen, indem er das vierte Thier, abscheulich und schrecklich, das alle Wildheit der anderen in sich birgt, auf die Gemeinheit der Schmeichler oder Streber deutet.

Der aemulator hegt die Grausamkeit des Tyrannen, die Treulosigkeit der Häretiker (die mit dem zweiten Thier gemeint sind), den Trug der Heuchler. Unter den Zähnen denke dir die Verführer, unter den Füssen die Parteigänger, unter den Hörnern die Verkleinerer. Zehn Hörner sind 10 Arten der detractatio, es wird in Abwesenheit des anderen verkleinert, es wird nach dem Bösen beim Bruder ausgespäht, das erforschte verbreitet; man macht durch Pantomimen verächtlich, man schwärzt das

Gute, man täuscht die Unbefangenen, man klagt die Getäuschten dann an. Am schlimmsten aber sind die drei letzten Arten: aus reiner Lust am Schmähen redet und handelt der detractator und doch stellt er sich, als müsse er's um des Gewissens willen sagen, oder als ob die reine Liebe und Fürsorge für den Bruder ihn treibe, oder als ob er nicht schweigen könne, weil er sonst die Ehrfurcht gegen den praelatus verletze.

Wohl nicht bloss ausserhalb des Klosters wird Lyra die entsprechenden Erfahrungen gemacht haben, gewiss kannte er solch Schmeichler- und Streberthum aus nächster Nähe. Und obschon die Eintheilungen scholastisch und gezwungen genug sind, so spürt man doch, dass Leben geschildert wird und vernimmt den Zorn und Abscheu auch aus den nach der Schule gesetzten Worten.

Es ist, dünkt mich, in dieser Kühle gegenüber dem officiellen Kirchenthum und in dieser rücksichtslosen Schilderung der Schäden des öffentlichen sogenannten grossen Lebens der demokratische Geist des Franciscanerthums zu erkennen.

Dieser Geist ist nicht antikirchlich, auch bei unserem Lyra nicht. Alles, was Häretiker ist, findet vor ihm keine Gnade. In dem zweiten Thier bei Daniel findet er moraliter die Häretiker abgebildet. „Der Bär hat einen schwachen Kopf, die Häretiker haben ein schwaches Fundament. Er steht in parte, sie sind von der Kirche ausgeschlossen. Drei Reihen Zähne hat er, sie sichern sich auf dreifache Weise: durch falsch ausgelegte canonische Autoritäten, durch sophistische Gründe, durch Gründe wahrer Wissenschaft, die aber falsch angewendet werden.“ Aber für den Franciscaner, wenigstens für den, der noch vom Geiste der ersten Zeit des Ordens berührt ist, ist der Hort der Kirche und ihrer Wahrheit doch nicht die Curie, sondern die Verkündigung des Evangeliums, die Geltendmachung der Urzeit der Kirche. Wenn auch Lyra schon in der Zeit des Ordens lebte, wo derselbe in einer Art Abfall vom ursprünglichen Geist in das althergebrachte Mönchsthum eingelenkt war und wo auch die kirchliche, festgefügte Doctrin in ihm für die Predigt massgebend geworden; wenn er auch nicht auf Seiten der strengen Observanz stand und fern war von

jenem abstracten Spiritualismus und der revolutionären Richtung, in welcher der alte Abt Joachim zu neuem Ansehen und Einfluss gekommen, doch ist seine innere Stellung zur heiligen Schrift ohne Zweifel aus seinem Franciscanerthum herzuleiten oder doch wenigstens dem Geist desselben homogen. Aber freilich ist er kein eigentlicher Mann des Volkes, des Laienstandes, kein Mann, wie sein Ordensgenosse Berthold von Regensburg. Es mangelt in seinen moralischen Auslegungen doch überall das Interesse für das Christenleben in der Welt. Sonst würde er bei seiner sonstigen Unbefangenheit gegenüber der Allegoristik nicht gerade in den Postillen der Bücher, die doch von allegorischer Deutung am weitesten abliegen, der Sprüchwörter und des Predigers, der Allegorie so bewussten Raum und Recht gelassen haben, wie er es thut.

Mit dem grössten Fleiss und umfassender Sorgsamkeit hat er auch diese salomonischen Schriften bearbeitet. In einer ersten Einleitung behandelt er sie als ein Ganzes und findet, dass sie die gesammte Weisheit oder Philosophie darbieten. Diese bestehe auch nach dem Aristoteles in drei Stücken: der Geringschätzung des Unbeständigen und Fliessenden, dem Verlangen nach zukünftiger Glückseligkeit und der Erleuchtung des Geistes. Nichts ist vortrefflicher und edler, als das Erste, Nichts beglückender, als das Zweite, Nichts geeigneter, Beides bündig zu erlangen, als das Dritte. In den drei Schriften Salomo's werden diese drei Stücke gelehrt, aber das letzte, wie es die Natur der Sache erfordert, zuerst. In den „Sprüchen" wird die Erleuchtung des Geistes dargeboten, im „Prediger" die Verachtung der Welt gelehrt, im „Hohenlied" findet das Verlangen nach Oben seinen Ausdruck.

Zu jedem der drei Bücher giebt dann Lyra noch eine besondere Einleitung. Namentlich in Betreff des Zustandekommens des Spruchbuches wird hier sehr nüchtern verhandelt, obwohl ihm alle Sprüche von Salomo herstammen müssen. Obwohl er auch hier, wo es irgend geht, eintheilt und eintheilend zusammenfasst, so ergiebt er sich doch bei der zweiten Sammlung, 10—24 incl., darin, dass hier eine

kunstvolle Eintheilung nicht zu geben sei, jede Parabel sei eine Sentenz für sich und gewöhnlich werde mit der Tugend das entgegenstehende Laster erwähnt. Doch macht er wenigstens Hauptgruppen.

Aber über die Schreibart und Ausdrucksform des Buches führt er sich doch irre durch Deutung des Wortes parabolae. Es setze sich zusammen aus para = neben und bola = Sentenz, d. h. Ausspruch, dessen Sinn nicht unmittelbar aus dem Wortlaut sich ergiebt, sondern „daneben", d. h. in etwas Anderem zu suchen sei. Derartiger Redeart bediene sich das Buch für gewöhnlich, und so sei, wie auch Rabbi Salomo sagt, unter dem weisen Weibe die gesunde Lehre, unter der Buhlerin die falsche Lehre des Aberglaubens zu verstehen. Auch Lyra sucht also hier nicht einfach Weisheitssprüche, sondern erdachte Parabeln, soweit es irgend geht.

Dem verdanken wir nun freilich eine sehr schöne und ihn besonders charakterisirende Stelle, die Auslegung des Schlusses cap. 31, 10 ff. vom tugendsamen Weibe.

Nicht den katholischen Auslegern will er hier folgen, welche unter dem Weibe die Kirche verstehen, sondern den Rabbinen, die es auf die Schrift deuten. Dabei ist ihm natürlich die neutestamentliche Schrift eingerechnet. „Hanc expositionem intendo persequi, quia rationabilis videtur nec communiter habetur."

Den Verlobten und Ehegatten dieses Weibes nenne ich den in der heiligen Schrift erfahrenen doctor und seine Nachkommenschaft das katholische Volk, eifrig bemüht um die Schrift, Mann und Weib; denn es hat auch Frauen gegeben, die in der heiligen Schrift eifrig forschten, z. B. zur Zeit des Hieronymus.

„Mulier fortis" — die heilige Schrift, welche die echte und unverletzliche Wahrheit enthält. Wenige kommen zu ihrer vollen Kenntniss. Ihr Mann ist der gute Doctor, der des Vertrauens ist, bei ihr guten Lohn zu finden, von dem es in der Weisheit VIII, a heisst: Diese habe ich geliebt und mir von Jugend an erlesen und gesucht, sie mir zur Braut zu gewinnen. Ruhm des Leibes und der Seele wird er von ihr haben, ein zwiefach Gewand. Das Gut der Gnade hier, das Gut der Herrlichkeit dort wird ihrem Verlobten dieses Weib geben.

„Wolle und Leinen" sind die Aussprüche der heiligen Lehrer

zur Erklärung der Wahrheit heiliger Schrift. Und wie das Schiff des Kaufmanns die verschiedenen Bedürfnisse des menschlichen Lebens trägt, so ist in der Schrift alles zum Heil Nöthige enthalten. Die Liebe aber zu ihr drängt die guten Lehrer und Schüler, beim ersten Morgengrauen sich zu erheben zu Studium und Gebet. Es sättigt die Schrift Alle, die traulich sie studiren, Mann wie Weib. Der Acker ist die Disciplin und Ordnung des himmlischen Studiums. Er wird erworben von Denen, die es betreiben, durch Beherrschung des Fleisches, indem dasselbe dem Gehorsam des Geistes unterworfen wird. Durch Beispiel und Lehre bewirkt sie (das Weib, die Schrift) die Vermehrung der Gläubigen; die sind die Schösslinge im Weinberge des Herrn. Sie lässt die Lenden der studiosi gegürtet sein mit dem Gürtel der Keuschheit, und durch Mehrung des guten Werkes stärkt sie ihre Arme. Süssigkeit quillt aus dem Studium der Schrift, im Tode verlöscht nicht die Herrlichkeit ihrer Kenntniss, vielmehr wird sie noch gemehrt werden. Das Streben nach dem Rechten und das Beharren im guten Werk ist bei ihr, überall leitet sie hin zum Werk der Barmherzigkeit. Die Strafe der Hölle schreckt nicht ihre guten Lehrer und Schüler. Sie sind gekleidet in geistige und moralische Tugenden, die Gewandung der Seele. Von allen Arten der Tugenden, der Gnadengaben und Geschenke handelt sie und leitet dazu an, zur Keuschheit und Liebe. Erfahrene Wissenschaft und das Leben der studiosi sind ihr (der Schrift) indumentum.

Der gute Doctor der Schrift ist angesehen unter den Weisen, welche die Erde zu regieren und zu richten haben. Reinheit des Geistes und Keuschheit des Herzens bereitet sie und verkauft sie denen, welche danach eifrig sich bemühen. Beharrlichkeit und Ehrbarkeit sind der Schmuck, zu dem sie verhilft. Lachen macht sie die ihrer treulich Beflissenen, wenn sie hören werden die Stimme des Herrn: „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters!“

Deutlich tritt ja hervor, dass solcher Dienst und Segen der Schrift nicht als ein evangelisch Gemeingut der Christenheit gedacht, sondern doch mehr oder weniger für eine mönchische Gemeinde vorbehalten erscheint, aber doch werden wir solche Erhebung der Schrift über alles Andere, über alle andere Heilsvermittelung im Mittelalter nicht leicht finden, verbunden mit der umfassenden Ausführung und Durchführung ihrer Geltendmachung durch solche Postillen, die ihr allein dienen, sie wirklich hervortreten lassen wollen, die sie so nicht nur in der Theorie, sondern in der Praxis auf den Thron erheben.

Wenn ich übrigens oben sagte, dass in den Postillen gerade auch bei den salomonischen Schriften eine mönchische Unterschätzung des gewöhnlichen Christenlebens bei unserm Lyra zu beklagen sei, die ihn gehindert habe, in seiner sonst dazu vorhandenen günstigen Unbefangenheit aus diesen Offenbarungen des praktisch-frommen Lebens rechtes Lebensgut für die Gemeinde flüssig zu machen, so wollen wir doch nicht vergessen, dass er, wenn auch noch so scholastisch, doch eine grosse Summe ethischen Stoffes mittelst der Bearbeitung dieser Bücher zu Tage fördert und an der Hand der Schrift anstatt unfruchtbarer Speculationen und Allegorismen unmittelbare Belehrungen über sittliche Begriffe und Erörterungen des sittlichen Lebens bietet.

So, wenn er im zweiten Theil des Predigerbuches cap. 7—12 die wahre Glückseligkeit geschildert sieht in einer Anleitung zum thätigen verdienstlichen Leben mit Abhandlung der Cardinaltugenden und ihrer Hindernisse und Aufzeigung ihrer Schwierigkeiten; in einer weiteren besonderen Anweisung zur Bewahrung und Haltung der göttlichen Gebote; in Zurückweisung der Ueberhebung im guten Werk unter Hinweis auf die Ungewissheit des menschlichen Lebensstandes, die Leichtigkeit des Fallens; in besonderer Anweisung zur Barmherzigkeit u. s. w.

Natürlich geht es bei dem allen sehr gezwungen zu, aber es giebt erstlich mehr Ertrag, als die Excerpten-Ansammlung der glosa und es ist doch im Einzelnen immer das Schriftwort erläutert, wenn auch die Zusammenfassungen gesprengt werden dadurch, dass deren Inhalt durchaus nicht so einheitlich ist, als die Ueberschrift verlangt. Es ist ausserdem oft der Zusammenhang recht einfach und ersichtlich hergestellt.

Von besonderem Interesse darf uns noch die Postille zum Hohenliede sein. Denn die Behandlung und Verwerthung dieses Buches der heiligen Schrift ist ja von Anfang an unter feststehenden Gesichtspunkt gestellt gewesen und es war nur, namentlich durch Bernhard und dann durch die Mystik mehr dazu übergegangen worden, das Verhältniss zwischen Christus und der einzelnen Seele hier dargestellt

zu finden, anstatt der älteren Auffassung, dass es sich um Christus und die Gemeinde oder Kirche handle.

Diese erste, ältere Auffassung entsprach derjenigen, welche die Rabbinen pflegten, nämlich dass Salomo das eheliche Verhältniss des Volkes zu Jehovah besinge.

Unter allen Umständen wurde der Gedanke abgewiesen, dass dieses Gedicht die natürliche bräutliche oder eheliche Liebe feiern könne; man konnte sich nicht verhehlen, dass der Buchstabe dies allerdings ergiebt, aber, wie Lyra sagt, obschon dies eine erlaubte Liebe wäre, die dann hier geschildert würde, da sie sich in den ehelichen Schranken hielte, so ist sie doch fleischlich und als solche hat sie auch leicht einen Annex von Unehrbarkeit. So scheint doch ihre Beschreibung nicht in die canonischen Schriften zu gehören, die der unmittelbaren Eingebung des heiligen Geistes entstammen.

Auch er fasst also das Buch als durch und durch parabolisch und macht dabei noch auf die Schwierigkeit der Auslegung aufmerksam, die daraus entstehe, dass es nicht immer deutlich ist, welchen Personen die parabolische Rede nach dem Wortsinn in den Mund gelegt sei. So kann man immer nur im Allgemeinen über die Subjecte der Reden sicher werden.

Lyra combinirt nun die gewöhnliche rabbinische Ansicht mit der katholischen. Jede für sich durchgeführt scheint ihm dem Gedicht Zwang anzuthun, die Juden zwingen Alles für das Alte, die Catholici Alles für das Neue. Der Wortsinn ist ihm, wie gesagt, hier von vornherein parabolisch. Unter dem Bräutigam ist Gott zu verstehen, unter der Braut aber die Kirche, wie sie der Status beider Testamente umfasst. Wie der alte und der neue Glaube identisch sind, indem nur der Grad der Auseinanderlegung und Entfaltung einen Unterschied zwischen beiden macht, so ist auch die Kirche Eine, von Adam her, verschieden nur nach der loseren oder engeren Verbindung mit Gott, näher mit Ihm verbunden im Neuen Testament. Sie hat verschiedene Zeiten; in der einen hat sie den Bräutigam beleidigt, in der anderen versöhnt. Sie besteht aus ver-

schiedenen Völkern, aus Gerechten und Ungerechten, aus Ueber- und Untergeordneten. Nach diesen mannichfaltigen Beziehungen wird sie in diesem Buche geschildert und das macht in der Auslegung viele Schwierigkeiten, weil häufig von einer Zeit in die andere, von einem Theil der Kirche auf den andern, von der Kirche auf Gott und umgekehrt in dem selbigen Zusammenhang des Textes übergegangen wird.

Den speciellen Namen der „Braut" hat übrigens die Kirche erst mit der sinaitischen Gesetzgebung erhalten, wo eben das Volk durch Glaube und Dienst Gotte verlobt wurde. Daher beginnt Salomo mit dem Auszuge:

cap. 1—6 beschreiben dann die alttestamentliche Zeit, cap. 7 und 8 schildern den neuen Bund.

cap. 1, 1—11 der Auszug. 1, 12—4, 6a die Wanderung durch die Wüste. 4, 6b — cap. 6 incl. der Einzug in's gelobte Land.

cap. 7, 1—11 Beginn des neuen Zustandes. 7, 11—14 Fortsetzung und Ausbreitung. cap. 8 die Befriedigung.

Innerhalb dieses Gesammtrahmens der Eintheilung wird nun ein bis in's Kleinste ausgeführtes Netz von Abtheilungen und Unterabtheilungen über das Büchlein gespannt, so dass manche nicht mehr als einen Vers umfassen und vielfach nach Halbversen getheilt wird. Nicht sprachliche Rücksichten oder andere sachliche leiten die Eintheilung, sondern die Gesammtanschauung, wonach eben eine Schilderung der Kirche Alten und Neuen Bundes herauskommen muss. Zufälligkeiten und einzelne hervorstechende Worte in diesem oder jenem Verse bestimmen dann oft genug allein die Unterabtheilung. Natürlich also kommt der Text nicht zu seinem Recht, erleidet vielmehr überall Gewalt und Unrecht. Und doch ist ein bedeutsamer Unterschied zwischen dieser Postille zum Hohenliede und den anderen Bearbeitungen und Homilien zu demselben. Schon dass es sorgfältig als ein Ganzes aufgefasst und behandelt wird und dass die Auslegung, so sehr sie blosse Ausdeutung ist, sich nicht vom Pfade des Schema's verliert, ist ein wesentlicher Vorzug. Aber auch die Gesammtauffassung selbst offenbart

viel mehr geschichtlichen Sinn und Lust an geschichtlichem Begreifen, als sonst im Mittelalter zu finden ist. Wir werden hier sogar in Etwas an die Coccejus'sche biblische Theologie und ihre geschichtliche Entwicklung der Offenbarung erinnert. Bedeutsam ist nicht minder, dass Lyra, obwohl er ja in seinen Ausdeutungen nicht immer original ist, sondern zumeist wohl die Summe traditioneller Deutungen, die ja kaum mehr vergrössert werden konnte, weiter giebt, doch nicht den Spuren der Mystik folgt, nicht auf den Umgang der devoten Seele mit Gott deutet, sondern zu der älteren Auffassung zurückkehrt. Es entspricht eben offenbar die verständige, nüchterne Betrachtung seiner Anlage mehr, und sein mehr geschichtlich und auf das Thatsächliche gerichteter Sinn zusammen mit seiner Liebe zur Schrift macht ihn selbständiger, als die anderen Ausleger. Schliesslich sei hier noch bemerkt, dass er auch nirgends sich als rechter Eiferer für den Mariacultus erweist. Er findet gelegentlich im Hohenliede auch auf die Gottesmutter Hinweisungen, z. B. cap. 8, 1, aber ohne dabei Gelegenheit zu nehmen, sich sonderlich für sie zu begeistern. —

Seine Grundabsicht, „nach Möglichkeit nur den einfachen wörtlichen Sinn in der Schrift zu verfolgen und die multiplicatio particularum et concordantiarum zu meiden, wodurch mehr Verwirrung, als Unterstützung des Verständnisses herauskommt", hat Lyra auch in den Postillen zu den Propheten verfolgt. Dass es zu einer grammatisch-historischen Auslegung nicht kommt, braucht nicht erst gesagt zu werden. Ebenso, dass die messianische Auslegung die herrschende ist. Er stimmt vollständig dem Hieronymus zu, dass Jesaias mehr ein Evangelium, als eine Prophetie verfasst hat. Vor allen Anderen klar und deutlich hat er das Geheimniss Christi beschrieben. Aber wenn das nun allerdings die Auslegung dogmatisch beeinflussen muss und man nicht verlangen kann, dass Lyra irgendwie eine als messianisch geltende Stelle aufgebe und als allein auf die Zeit der Propheten bezüglich deute; und wenn auch sein Vorsatz, „länger bei den Stellen zu verweilen, deren Verständniss von den Juden verkehrt ist", ihn von vornherein

nicht gerade sehr unbefangen sein lassen wird, wo es sich um solche Stellen handelte, so ist doch auch bei diesen Postillen die wohlthuende Nüchternheit und das feste Verbleiben beim Texte, die Enthaltung von dogmatischen Excursen und das lebendige Voranschreiten in der Auslegung, zusammen mit der Bemühung, den Zusammenhang immer herzustellen, hervorzuheben. Es ist doch verhältnissmässig viel, wenn Lyra z. B. in der Vorrede zum Jeremias bemerkt, Rabbi Salomo habe zwar Recht mit der Behauptung, dass alle Propheten nur von den Tagen des Messias gesprochen haben, aber das sei doch nur nach der principalis intentio zu verstehen, denn sie redeten doch auch von vielen anderen Dingen. Und so bemüht er sich denn immer, die Strafreden der Propheten nach den Verhältnissen zu erklären.

Gegenüber den wörtlichen Auffassungen und Auslegungen der Rabbinen betont er die bewusst bildliche Rede der Propheten, die darum noch nicht allegorisch auszulegen sei. Auch der Gedanke des Typischen liegt ihm nicht fern, wenn er bei den jesaianischen Reden von Cyrus den Rabbinen zugiebt, dass allerdings der Perserkönig damit gemeint sei und die Vorgänge der Befreiung aus Babylon, dass aber zugleich der Prophet durch ihn den Messias und die Ereignisse seiner Erscheinung habe bezeichnen wollen. Man müsse dann immer unterscheiden in den Aussagen, was nur von Cyrus gelten könne, was über diesen absolut hinausgehe und also nur den Messias betreffen könne, und was von beiden Subjecten gelte — illa, in quibus Cyrus fuit Christi figura; et verificantur de utroque, principaliter tamen de Christo sive de redemptione facta per christum.

Es ist vor Allem immer die Sorgfalt hervorzuheben, mit welcher Alles deutlich gemacht und zur Geltung gebracht werden soll, ein Bestreben, welches offenbar ebenso aus jener oben geschilderten Liebe zur Schrift selbst, wie aus Sinn und Lust zu philologischer, exegetischer Arbeit überhaupt hervorgeht.

Als ein, wenn auch kurzes, doch bezeichnendes Beispiel seiner Behandlung prophetischer Stücke und zugleich seiner

Selbständigkeit gegen hebräische, wie katholische Ausleger führe ich hier die Erläuterungen zu Jesaias 63, 1—6 an.

„Dieses Capitel," sagt Lyra, „wird von den hebräischen und von den lateinischen Auslegern von Christo verstanden, jedoch von den Einen so, von den Andern anders. Rabbi Salomo versteht unter Edom das römische Imperium in seiner ausgedehnten Macht über den Erdkreis und sagt, dass der Messias bei seiner Ankunft viele Erdbewohner tödten werde. Deshalb werde hier sein Kleid von Blut geröthet genannt; alle Uebrigbleibenden werde er den Juden unterwerfen. Dieser Ansicht sucht er den Buchstaben des Textes nach Möglichkeit anzupassen. Dieser Auslegung kann ich schon deshalb nicht folgen, weil die Ankunft Christi der Vergangenheit angehört. Die Katholiken nun erklären die Stelle gewöhnlich von Christo, wie er nach seiner Passion zum Vater zurückkehrt, indem sie dabei dem Hieronymus und Dionysius folgen. Diese sehen in den Anfangsworten Rede der Engel, die den heraufsteigenden Christus bewundern und über seine Mysterien reichlicher belehrt zu werden wünschen — — —. Doch dem scheint Augustinus entgegenzustehen, der sagt, dass die Engel von Anfang an alle Geheimnisse des Glaubens kannten. Wogegen Andere wieder meinen, dass sie zwar im Allgemeinen diese kannten, aber die einzelnen Bedingungen und Entwicklungen nicht. Aber diese ganze Auslegung, die überall in den Glossen und Postillen zu finden ist, will ich hier nicht erst wiederholen, will sie auch nicht geradezu verwerfen, möchte aber einige Untersuchungen darüber anstellen, wie man's schulmässig zu thun pflegt." Zuerst weist Lyra nun darauf hin, dass es doch seltsam sei, wenn Edom solle Jerusalem oder den Oelberg bedeuten, von wo doch der Herr aufstieg, da es doch immer Juda feindlich war. Ferner, wenn die weiter unten folgenden Worte: et adspersus est sanguis eorum super vestimenta mea so ausgelegt würden, dass sie Worte Christi über seine Passion seien, so müssten sie dabei die seltsame Erklärung geben, dass er mit ihrem Blute eigentlich sein Blut meine und es insofern das ihre nenne, als es für sie vergossen worden. „Ich kann mich nicht besinnen," sagt er, „irgendwo in der Schrift derartigen modus loquendi gefunden zu haben." Auch könnten, meint er, bei der Auferstehung die Engel über die Bedeutung des Blutes an seinen Kleidern nicht mehr in Zweifel gewesen sein, wie es nach dieser Auslegung scheinen müsste. Und wäre auch dieses Zweifelhafte und Seltsame in derselben nicht, so sind wir doch durch keine andere Schriftstelle darauf gewiesen oder dazu gezwungen, diese hier so auszulegen und auch, so viel ich sehe, durch die auctoritas ecclesiae nicht. Sondern nur durch den Dionysius und Hieronymus. Aus den auctoritates sanctorum patrum ergiebt sich

aber nicht ein argumentum necessarium, sondern nur ein probabile. (Das wird aus Thomas und aus Augustinus sehr eingehend nachgewiesen, namentlich aus Letzterem in Bezug auf Auslegung der Propheten.) Darum will denn Lyra einer andern Auslegung folgen, die ihm deutlicher zu sein scheint. Edom und Bosra sind im Hebräischen nicht bloss nomina propria, sondern auch appellativa. Als solche bedeuten sie „Röthe“ und „Befestigung“. Dies vorausgeschickt, sei nun darauf gewiesen, dass der Prophet in unserem Capitel von der Entscheidung und Scheidung im Heile redet, die vollendet im Endgericht geschieht. Diesem Gericht aber geht voran die Verfolgung und Vertreibung des Antichrist.

Davon handelt unser Capitel und zwar zuerst vom Sturz des Antichrists und dann, von V. 7 ab, von der Bekehrung Israel's durch denselben.

Nun folgende kurze Erläuterung des Textes selbst:

„Wer ist der“ — d. h. wie siegreich, „der von Bosra kommt“, d. h. von Jerusalem, der befestigten Stadt; in welcher der Antichrist seinen Sitz haben wird im Tempel, als ob er Gott wäre (2. Thess. 2) und die er befestigen wird zu seinem Schutze. „Von Edom mit befleckten Kleidern“, d. h. mit gerötheten, nach dem, wie es weiter unten lautet: weshalb also ist roth dein Gewand? — und es wird dadurch die Tödtung des Antichrist bezeichnet. Ihn wird der Herr Jesus tödten mit dem Hauch seines Mundes auf dem Oelberge bei Jerusalem, und so spricht der Prophet hier von Christo als in der Rolle des Siegers, dessen Kleider geröthet sind vom Blute der Besiegten. „Jener ist schön in seinem Gewande“, d. h. in seiner herrlichen Menschheit, die gleichsam das Gewand der Gottheit ist. (Phil. 2) „einherschreitend in der Fülle seiner Tugend und Kraft“ — der dann erscheinen wird mit der Menge der Engel. Folgends wird die Antwort Christi gegeben, der auf die Frage des Propheten spricht: „Ich, der ich Gerechtigkeit rede“ — mit dem Geist meines Mundes, durch's Tödten des Gottlosen und eines grossen Theils der ihm anhängenden. „und ein Vorkämpfer bin zum Heil“ — nämlich der Erwählten aus der Verfolgung des Antichrist. Und nun frägt der Prophet wieder: „Weshalb denn ist dein Kleid roth?“ Der Sinn ist aus dem Gesagten klar. Darauf folgt die Antwort Christi: „Die Kelter habe ich getreten allein“ — es wird hier das Gefäss für den Inhalt genommen, d. h. die Kelter für die Trauben, die in ihr getreten werden, unter welcher der Antichrist und seine Trabanten verstanden werden. „und aus den Völkern ist kein Mann mit mir“ — weil Niemand von den Menschen den Antichrist stürzen kann. „Ich habe dieselben zertreten in meinem Grimm“, d. h. in meiner rächenden Gerechtigkeit „und ihr Blut ist über meine Kleider gespritzt“ — der Sinn

ergiebt sich aus dem Gesagten. „Denn der Tag der Rache“, nämlich der von der Herrschaft des Antichrist getödteten Heiligen, „ist in meinem Herzen“ fest beschlossen. „Das Jahr meiner Erlösung ist gekommen“, in dem die Strafe ihn und seine Begleiter ereilt. Oder anders: das Jahr der Wiedervergeltung, d. h. des allgemeinen Gerichts. „Ich blickte um mich und da war kein Helfer“, ist zu erklären wie oben das: aus den Völkern ist Niemand mit mir. „Und es hat mir mein Arm gerettet“, nämlich meine Erwählten, „mein Arm“ d. i. meine Macht. „und meine Entrüstung“ gegen die bösen Thaten des Antichrist „ist selbst mir zu Hilfe gekommen“, sofern nämlich aus dem, was der göttlichen Gerechtigkeit geziemt, jene Rache hervorgeht. Der Prophet spricht hier über das Zukünftige im Tempus der Vergangenheit, wie es häufig in der Prophetie geschieht, um die Sicherheit derselben anzuzeigen. „Und ich habe zertreten die Völker“, die dem Antichrist anhängenden „und habe sie trunken gemacht“, indem ich ihnen Besinnung und Kraft zu entrinnen nahm, „und habe herabgezogen auf die Erde ihre Kraft“, indem ich sie zu nichte machte. —

Im ganzen Mittelalter war die Deutung dieser Stelle auf den Sühntod Christi so feststehend, dass sie vielfach auch in Bildwerken fixirt worden ist, obschon doch der Widerspruch, dass Christus dann der Keltertreter und der in die Kelter Getretene zugleich sein muss, offenbar genug ist. Man hatte es einmal so erfasst und hielt nun daran fest. Wie auch die glosa so erklärt, ohne sich um die Textschwierigkeit zu kümmern. Lyra giebt dem Texte sein Recht und betont dabei ausdrücklich seine Berechtigung, die Autorität der Väter in exegetischen Fragen als secundär zu betrachten. Dass er die Stelle nicht einfach zeitgeschichtlich deutet, wobei dann die Namen Edom und Bosra ihre geschichtliche Bedeutung behalten hätten, werden wir ihm nicht übel nehmen, vielmehr anerkennen, dass er der festen Tradition gegenüber den freien Blick sich gewahrt hat, um zu sehen, dass der Text von einem siegreichen Rachekampf handelt.

Ein ganz besonderes Zeugniss dafür ist die Behandlung des letzten Theiles im Propheten Ezechiel, cap. 40 ff. Dass Lyra mit seinen Mitteln den Schwierigkeiten dieses Abschnittes, der heute noch den Exegeten Schmerzen macht, nicht gewachsen war, braucht nicht betont zu werden. Aber

dass er sich so ernstlich daran macht und dass er nicht etwa nur über die Bedeutung der Vision hin und her reden, sondern zunächst den Inhalt derselben nach dem Buchstaben des Textes feststellen will, das ist um so mehr anzuerkennen. Er liefert hier eine wirkliche exegetische Monographie und wird so eingehend und sorgfältig in der Schilderung der Baulichkeiten nach dem Text, mit allerlei sachlichen Erläuterungen über Masse u. dergl., dass die späteren Drucke der Postille danach mit Bildern versehen sind.

Auch bei der Auslegung des Propheten Daniel, wo sich Lyra inhaltlich von der glosa nicht sehr unterscheidet und die allgemein geltenden Auslegungen der prophetischen Bilder vertritt, ist sein Vorzug unverkennbar in der Continuität der Auslegung, in dem auf das Ganze gehenden Sinn. Gerade hier auch hat er, im Unterschied von der glosa, eine reichhaltige moralische Auslegung, die aber von der Bearbeitung des Textes ganz geschieden ist. Von ihrer Bedeutsamkeit für seine sittlichen Anschauungen wurde oben eine kurze Probe gegeben. Von Neigung zu phantastischer Apokalyptik, etwa im Sinne eines Joachim von Floris, ist bei ihm keine Spur; übrigens auch keine Polemik dagegen. Ueberhaupt liebt Lyra die Polemik nicht, sondern geht schlicht seinen Gang in Darlegung seiner Meinung zum Text. —

Wie sehr es dem Lyra Ernst ist mit der Trennung der moralischen Anwendung und der allegorischen oder tropologischen Ausdeutung des Schrifttextes von der einfachen geschichtlichen Betrachtung desselben und wie bewusst er hierin seiner Aufgabe nachgegangen ist, das tritt namentlich auch bei den geschichtlichen Stücken des A. T. hervor. Blickt man hier auf die glosa ordinaria und die durch sie repräsentirte gemeine Schriftauslegung jener Zeit, so kann man schon quantitativ einen bezeichnenden Unterschied wahrnehmen. Bei dem gesetzlichen Inhalt des Pentateuch ist die glosa unverhältnissmässig länger als die Postille; stellenweis schwillt sie ganz unförmlich an, wo diese nur einige erläuternde und verbindende Bemerkungen macht. Dagegen schwindet sie manchmal fast ganz bei Erzählungen, welche

die Postille eingehend nach dem Text behandelt. Denn in unzähligen Bestimmungen und Beziehungen in den Gesetzen wird die figura Christi und directe Beziehung auf die Kirche gesucht und nachgewiesen und die Allegorie hat da ein ergiebiges Feld. Gleich am Eingang der glosa zum Exodus heisst es aus Rabanus: in pentateucho excellit exodus, in qua paene omnia sacramenta, quibus ecclesia instruitur, figuraliter exprimuntur. Und wenn damit die geschichtliche Betrachtung von vornherein auf ein Minimum reducirt ist, so hebt dagegen Lyra das geschichtliche Moment zuerst hervor, im Exodus werde nun dargestellt, wie das von Gott herangebildete Volk das Gesetz erhalten zu seiner weiteren Entwicklung. Diese lex ist dispositiva ad Christum, wird also natürlich auch allegorice und moraliter ihre Bedeutung für die christliche Gegenwart haben, aber zunächst ist das mosaische Gesetz einfach ein Theil der israelitischen Geschichte; seine Bestimmungen sind localiter und temporaliter in den Postillen behandelt, als für das Volk damals geltend, theils mit den jüdischen Auslegern, theils gegen sie; und zwar gegen sie nicht unter dem Gesichtspunkt der Deutung auf den Messias, sondern der zeitgeschichtlichen Betrachtung. Gerade wo die glosa über die Namen der Stämme, über Zahlenangaben, über die Stationen in der Wüste, über die Stiftshütte, über Ritualbestimmungen etc. weitläufige Excerpte aus den Vätern bringt, die gelegentlich die ganze neutestamentliche Offenbarung an etwas dergleichen demonstriren, ist Lyra am einfachsten und kürzesten.

Mit dem eigentlich Geschichtlichen in den alttestamentlichen Büchern, namentlich dem ausserhalb der Genesis liegenden, weiss die Allegorese nichts Rechtes anzufangen. Die Hauptpersonen, die Erzväter, Josua, David, Salomo haben zwar ihre traditionelle Deutung als figurae Christi, ihre Erlebnisse als Vorbedeutungen des kirchlichen Lebens mit gesetzlichem Gewicht, aber sie verschwinden damit auch als Persönlichkeiten der Geschichte. Und der Zusammenhang der Ereignisse, der geschichtliche Fortschritt u. dergl. kommen nie zur Geltung. Das aber ist's, worauf Lyra sein

Augenmerk richtet und worum er sich bemüht, so dass er hierbei schon quantitativ reicher wird, als die glosa.

Um das Gesagte zu belegen und zu veranschaulichen, bringe ich ein Beispiel aus der Genesis, zu dem ich das erste beste Capitel herausgreife, das 37., und zwar in extenso beide, die glosa ordinaria und die Postille dazu.

Die glosa beginnt historice, indem aus Augustinus eine längere, recht schwer entwirrbare Erörterung über die Altersangabe Joseph's, um dieselbe mit anderen Zeitangaben in Uebereinstimmung zu bringen, angeführt wird. Dann aber fährt sie gleich fort: Joseph, einer von den 12 Söhnen Jacob's, vor den Uebrigen vom Vater geliebt, bedeutete Christum, den Gott Vater als den im Fleisch geborenen allen übrigen vor ihm geborenen Brüdern aus Abraham's Stamm vorgezogen hat. Weshalb liebte ihn Jacob? weil er ihn im Greisenalter gezeugt hatte. Denn da die Welt schon alt war, ist Gottes Sohn aus der Jungfrau geboren worden, gleichsam der Sohn des Greisenalters.

„er war mit den Söhnen der Bilha etc." — nämlich in der erstzeitigen Kirche, da verwarf er nicht solche, die ihm anhingen durch die Predigt falscher Apostel, welche die Mägde Jacob's bedeuten; welche er auch ungehindert wissen wollte, wenn sie in seinem Namen Wunder verrichteten.

„und er machte ihm eine Tunica". — Hieronymus: für „bunte Tunica" übersetzte Aquila „astrologon", d. h. Talar; Symmachus nicht tunica varia, sondern manicata, sei es, weil sie bis auf die Fersen herabreichte, und von kunstfertigen Händen in wunderbarer Mannichfaltigkeit gestickt war, sei es, weil sie „lange Aermel" hatte. Denn die Alten bedienten sich meistens der colobia, d. h. Untergewänder ohne lange Aermel. Gregorius: Weil Joseph als allein unter seinen Brüdern bis ans Ende seines Lebens in der Gerechtigkeit verharrend, dargestellt wird, so wird er auch als allein im Besitz einer tunica talaris geschildert. Denn was bedeutet die tunica talaris anders, als vollendete Handlung. Denn gleichsam wie eine wallende tunica die Körper bis auf die Ferse verhüllt, so geschieht es mit uns vor den

Augen Gottes, wenn das Gut-Handeln bis an die Grenzen des Lebens uns regiert. Daher hat auch Moses den Schwanz des Opferthieres zu opfern befohlen, d. h. dass wir ein gutes Werk, das wir begonnen haben, ausharrend bis zum Ende vollbringen.

„da aber seine Brüder sahen etc.“ Die Brüder Christi nach dem Fleisch, die Juden, aus deren Verwandtschaft er Fleisch und Blut empfing. Aber da sie sahen, dass das Wohlgefallen der Tugend in ihm war, wodurch des Vaters besondere Liebe bezeugt wurde, beneideten sie ihn und konnten kein Wort in Frieden mit ihm sprechen; öfter richteten sie Nachstellungen gegen ihn und lästerten, dass er mit Beelzebub's Hilfe die Dämonen austreibe.

„V. 7. ich meinte, wir Beiden etc.“ Isidorus: Das ist geistlich in Christo erfüllt. Daher heisst es: es werden ihn anbeten alle Könige; alle Völker werden ihm dienen durch den Glauben, d. h. indem sie ihm die Garben guter Werke darbringen. Er ist es, den Sonne, Mond und Sterne anbeten nach Ps. 148. Denn ihn betet an die Herrlichkeit der Heiligen als die Sonne und die Pracht der Kirche als der Mond und die Unzahl aller Völker, die die Sterne bedeuten.

„V. 10. Soll ich und deine Mutter etc.“ Man kann, nach dem buchstäblichen Sinne, die Frage aufwerfen, wann er vom Vater, der mit der Sonne, und von der Mutter, die mit dem Monde gemeint ist, verehrt worden sei. Denn nicht einmal als Jacob zu ihm nach Egypten hinabkam, wird von einer Adoration berichtet. Die Mutter aber war längst gestorben. Aber wir wollen zur Allegorie zurückgehen, die in Christo erfüllt wird.

„V. 12. Als aber seine Brüder etc.“ Isidorus: Jacob schickt den Sohn, damit er für die Brüder Sorge trage; und Gott der Vater den Eingeborenen, damit er das unter der Sünde sieche menschliche Geschlecht besuche. Gal. 4. Joseph wird gesandt, damit er zusehe, ob Alles für die Schafe günstig stände, cf. Matth. 15, 24.

„V. 17. nach Dothaim“, d. h. defectio. Denn in schwerem Verfall waren, die auf Brudermord sannen.

„Ruben" — dieses voraussehend hat das prophetische Wort, welches Ruben bedeutet (der Name ist zu erklären als visio filii), mit prophetischen Drohungen geschreckt, damit sie sich rein erhielten vom Blute Christi, ihres Bruders nach dem Fleisch.

„V. 23. sie zogen ihn aus etc." Isidorus: Auch die Juden beraubten Christum durch den Tod des körperlichen Gewandes, und auch des bunten Rockes, d. h. der geschmückt war mit allen verschiedenen Tugenden. Sie besprengten aber das Gewand mit dem Blute eines Böckchens, weil sie mit falschen Zeugnissen ihn anklagend, ihn in den Verdacht der Sünde brachten. Joseph wird in die Cisterne hinabgelassen, d. h. in eine Grube; auch Christus stieg, des menschlichen Leibes beraubt, zur Unterwelt hinab.

„V. 25. sie sahen einen Haufen Ismaeliter etc." Augustinus: Es fragt sich, warum die Schrift die Ismaeliter, denen Joseph verkauft wurde, auch Midianiter nennt, da Ismael Abraham's Sohn von der Hagar war, die Midianiter aber von der Kethura. Ob weil die Schrift gesagt hatte von Abraham, dass er Geschenke gegeben den Söhnen seiner Concubinen, nämlich der Hagar und der Kethura, und dieselben von Isaak abgesondert nach dem Morgenlande hin, so dass sie als ein einheitlich Volk aufzufassen seien, oder ob die Meinung der Juden richtig sei, dass Hagar und Kethura ein und dieselbe Person seien.

„V. 28. sie zogen ihn heraus." Isidorus: Joseph aus der Grube herausgezogen, wird den Ismaeliten verkauft, und Christus aus der Unterwelt zurückgekehrt, wird von allen Völkern durch das commercium fidei aufgenommen. Jener wird auf den Rath des Juda um dreissig Silberlinge verkauft, dieser durch den Rath des Judas Ischarioth für dieselbe Summe.

„sie verkauften ihn." Hieronymus: Der hebräische Text hat „Silberlinge", denn der Heiland durfte nicht um unedleres Metall verkauft werden als Joseph.

„V. 34. zerriss seine Kleider." Jacob, den Verlust seines Nachkommens beweinend, betrauerte als Vater den Verlust seines Sohnes, als Prophet den Untergang der Juden.

Er zerriss sein Kleid, wie in der Passionsgeschichte der Hohepriester. Aber auch der Vorhang im Tempel wurde zerrissen, so dass der Prophet sowohl die Entblössung seines Volkes, als auch die Theilung des Reiches anzeigte.

„V. 35. ich werde hinunterfahren etc.“ Es fragt sich, wie das zu verstehen sei, ob nur die Bösen oder auch die Guten in die Unterwelt fahren. Wenn nur die Bösen, wie konnte er da sagen, dass er zu seinem Sohne trauernd hinabsteigen wolle. Denn es ist nicht glaublich, dass er in der Pein des infernum sei. Ob das Worte des im Schmerz Verwirrten sind, der auch hierin sein Unheil übertreibt, oder ob es glaublich ist, dass in der Unterwelt gewisse abgesonderte und weniger peinvolle Orte vor der Passion des Herrn gewesen seien, zu welchen auch die Heiligen hinabstiegen, weil Niemand das Paradies betreten konnte, bevor Christus das feurige Schwert entfernt hatte.

Hieronymus: Die Midianiter aber verkauften den Joseph in Egypten an Potiphar, den Eunuchen des Pharao, den Archimagyr. Meistens nimmt die Schrift die archimagyri, d. h. die Obersten der Kirche, für Heerführer. Magyros bedeutet nämlich im Griechischen occidere. Joseph ist also einem Heerführer und Kriegsmann verkauft worden, und nicht dem „petefra“, wie es im lateinischen Text geschrieben wird, sondern dem „putiphar“, dem Eunuchen. Dabei entsteht die Frage, wie hernach gesagt werden könne, dass er eine Frau gehabt. Die Hebräer überliefern, dass er den Joseph wegen seiner Schönheit gekauft habe, zu schimpflichem Dienst; et a domino virilibus ejus arefactis postea ereptum esse juxta morem gerophantarum i. e. sacra loquentium in pontificatum eliopoleos; et hujus filiam esse Arenech, quam postea Joseph accepit uxorem. —

Es bedarf keines Wortes über diese Auslegung, die eben eine Nichtauslegung ist, mit ihren Allegorien, die auch kein geschlossenes Bild geben, und den geschichtlichen Anmerkungen, die entweder überhaupt keine Lösung der aufgeworfenen ganz banalen Fragen geben, oder in sich verworren sind und die göttliche Vorsehung gar in obscöne

Haremsgeschichten verwickeln. Halten wir daneben die Arbeit Lyra's.

„Hier wird nun im weiteren Verfolg Jacob's Hinabzug nach Egypten erzählt. Denn dazu ist Joseph nach Egypten verkauft worden, dass den Brüdern und dem Vater dort ein Ort bereitet wurde. cf. Ps. 104 (105) V. 17. So wird denn zuerst des Joseph Kommen nach Egypten beschrieben, dann cap. 42, der Zug der Brüder, endlich cap. 46, die Reise Jacobs und seines Hausstandes. Der erste Abschnitt handelt von Joseph's Verkauf und dann cap. 39 von seiner Erhöhung. cap. 37 enthält über den Verkauf das factum an sich, cap. 38 dann die weiteren näheren Umstände.

Zuerst die Veranlassung und Gelegenheit des Verkaufs, dann die Bedingung desselben, drittens die Art und den Hergang und viertens den Bericht über den letzten Vollzug.

Die Veranlassung war eine dreifache. Da ist zuerst die Verklagung der Brüder, dann die besondere Liebe des Vaters, drittens die Voraussicht dessen, was kommen werde.

Zunächst wird die Zeit festgestellt. „Als Joseph 16 Jahre alt war." Im hebräischen Text steht „17 Jahre", und das ist kein Widerspruch. Joseph war im 17. Lebensjahre; unsere Uebersetzung rechnet nur die vollendeten Jahre, das Hebräische zählt das noch nicht vollendete schon dazu. „Und er war mit den Kindern etc." Die Söhne der Lea nämlich verachteten diese und betrachteten sie gleichsam als Knechte. Daher suchte Joseph, der Sohn der vorzüglicheren Gattin Jacob's, ihre Gemeinschaft, um sie zu trösten. „Und er verklagte seine Brüder beim Vater." Denn er sah, dass seine brüderliche Zucht bei jenen Nichts vermochte, vornehmlich deshalb, weil er der Jüngere war. Daher zeigte er es dem Vater an, der sie dann wirksamer in Zucht nehmen konnte und musste. Und deshalb eben war es keine Sünde, dass er die Brüder verklagte. Die Juden sagen das Gegentheil, aber fälschlich. Es war vielmehr ein Act der Tugend der Gerechtigkeit. Er verklagte sie „crimine pessimo".

Einige sagen, er habe allein den Ruben verklagt wegen des Verbrechens mit der Bilha. Die Schrift rede von Allen, in der Art der Rede, wodurch die That des Einen der ganzen Gemeinschaft zugesprochen wird, zu der er gehört. Und solchen Redegebrauch hat ja die Schrift z. B. Matth. 26, wo das Murren über den Verbrauch der Salbe allen Jüngern zugeschrieben wird, während doch nach Joh. 12 Judas allein gemurrt hatte. Aber jene Ansicht ist nicht haltbar, da ja weiter unten es heisst, dass, während die anderen Brüder den Joseph tödten wollten, Ruben allein ihn aus ihren Händen zu befreien gedachte. Andere sagen, er habe sie des coitus cum bestiis beschuldigt, aber das ist

schimpflich von Patriarchen zu behaupten, zumal da der hebräische Text nicht hat crimine pessimo, sondern so lautet: und er berichtete dem Vater ihren sehr schlimmen Zank. Damit stimmt denn das oben Gesagte überein, dass die Söhne der Lea die der Magd verachteten und daher der Hass und Streit zwischen ihnen kam. Das wird in unserer Uebersetzung crimen pessimum genannt, weil, wie die brüderliche Liebe auf's Höchste gepriesen wird, so der brüderliche Hass das schlimmste Vergehen genannt wird.

„Israel aber“ — damit folgt die zweite Ursache des Verkaufes, nämlich dass er vor den anderen Brüdern vom Vater geliebt wurde. Die Ursache davon wird angegeben in den Worten „deshalb, weil er im Greisenalter etc.“ die Söhne greiser Väter pflegen wohl gebrechlich zu sein, Joseph dagegen war bedeutender als seine Brüder an Geist und Körper. Das schien denn aus besonderer Gabe Gottes zu kommen und darum war er dem Vater lieber. „Und er machte ihm ein buntes Untergewand“. Im Hebräischen heisst es „tunica serica“ — nämlich der seidene Stoff des Gewandes war mit mehreren Farben geschmückt, und deshalb heisst die Tunica polymita, aus polis d. i. Wahrheit und mitos d. i. Tropfen.

„Es geschah auch etc.“ Die dritte Ursache des Verkaufes, die im Traum gezeigte Vision, durch welche vorbedeutet wurde, dass Joseph später über seine Brüder herrschen werde. Auch eine zweite hierauf bezügliche Vision hatte er, damit die Wahrheit um so sicherer bezeugt sei.

Der Text ist klar bis „sollen etwa ich und deine Mutter etc.“ Auf Grund dieses Wortes sagen nämlich Einige, dass der Verkauf Joseph's noch bei Lebzeiten seiner Mutter stattgehabt, deren Tod cap. 35 berichtet ist, weil ja in der Schrift manchmal der Bericht eines Ereignisses vorausgenommen wird und umgekehrt. Um diese Ansicht zu erhärten, weisen sie darauf hin, was ja auch wahr ist, dass Joseph verkauft worden sei 13 Jahre vor dem Tode Isaak's. Denn Isaak lebte im Ganzen 180 Jahre, cf. cap. 35. Und er war 60 Jahre alt, als Jacob geboren wurde, cf. cap. 25. Diese abgezogen von Isaak's Lebenszeit bleiben 120 Jahre nach Jacob's Geburt für ihn.

Ferner: Jacob war 130 Jahre alt, als er nach Egypten zog, cf. cap. 47. Das geschah also nur 10 Jahre nach Isaak's Tode. Aber der Verkauf Joseph's fand 23 Jahre vor dem Hinabzuge Jacob's statt. Denn 16 Jahre war er alt, als er verkauft wurde, und 30 Jahre, als er über ganz Egypten gesetzt wurde, cf. cap. 41. Also 14 Jahre war er bis dahin in Egypten gewesen. Von diesem Zeitpunkt bis zum Zuge Jacob's vergingen 9 Jahre, 7 fruchtbare und 2 Hungerjahre, cf. cap. 45. Also

fiel der Verkauf des Joseph 23 Jahre vor jenen Zug und 13 Jahre vor den Tod des Isaak. Daraus wollen sie schliessen, dass Joseph noch bei Lebzeiten seiner Mutter verkauft worden sei, als Jacob aus Mesopotamien kam und bevor er zu seinem Vater Isaak gekommen war. Das scheint aber dem Text zu widersprechen. Denn es heisst, dass Joseph von dem Vater „von Hebron aus" geschickt wurde. Dort also weilte Jacob, als Joseph verkauft wurde. Und es ist sicher, dass Isaak eben dort war, als Jacob aus Mesopotamien zurückkehrend zu ihm kam, cf. cap. 35. Daraus geht also hervor, dass der Verkauf nach der Rückkehr Jacob's zu Isaak stattfand. Vorher aber schon war die Mutter gestorben, also wurde Joseph nach deren Tode verkauft. Ferner, da die 11 Sterne in der Vision die 11 Brüder bedeuten, so ist Benjamin schon mitgerechnet, bei dessen Geburt aber starb ja Rahel, cf. cap. 35. Daraus, dass er 14 Jahre vor Isaak's Tode verkauft worden, folgt nicht, dass damals Rahel noch leben musste, denn es lässt sich aus der Schrift nicht feststellen, wie lange Jacob mit seinem Vater zusammengelebt, nachdem er zurückgekehrt war.

Eine andere Auslegung dieser Stelle lautet so: Jacob, als er den Hass und Neid der Brüder gegen Joseph sah, wollte er sie beschwichtigen und sprach: werden etwa ich und deine Mutter etc. Deine Mutter ist ja todt, also kann sie sich nicht vor dir neigen und so scheint der ganze Traum werthlos und abgeschmackt. „Der Vater aber behielt die Sache stillschweigend", denn obschon er durch seine Rede vor den Brüdern den Traum Nichts bedeutend hatte machen wollen, schloss er doch in seinem Innern, dass es eine Vorhersagung zukünftiger Herrschaft Joseph's über seine Brüder sei. Denn mit der Sonne wird der Vater gut bezeichnet, da sie die Quelle der Wärme und des Lebens ist, cf. den Philosophen de Anima II. Und mit dem Monde, der die Herrschaft über das Feuchte hat, die Mutter, die das passive Princip bei der Zeugung ist. Ebenso mit den Sternen die Söhne, da sie ihr Licht von der Sonne empfangen.

Nun bleibt aber die Frage, wieso die Mutter ihn angebetet habe, da sie doch schon gestorben war. Nun, sie selbst nicht, aber sie in ihrem Sohne, dem Benjamin. Auch nach der ersten von mir zurückgewiesenen Auslegung könnte es nicht heissen, dass sie selbst sich vor ihm gebeugt habe, da doch das sicher ist, dass sie nicht mit nach Egypten gezogen ist. Die Hebräer aber sagen, dass Bilha hier gemeint sei, die den Joseph gesäugt habe; so habe sie den Namen der Mutter bekommen nach dem Tode der Rahel.

„Als aber seine Brüder etc." Hier wird nun der Verkaufte näher beschrieben. Zuerst sein prompter Gehorsam gegen den Vater; dann der Eifer im Aufsuchen der Brüder. Das Uebrige bedarf keiner Erläuterung.

„Als diese ihn nun von ferne sahen“ — der Hergang des Verkaufes. Zuerst die Verhandlung über seinen Tod als Vorbereitung. Sofort als sie ihn kommen sahen, beschlossen sie seinen Tod, damit von seiner Herrschaft über sie nicht mehr die Rede sein könne. „Ruben gedachte etc.“ dadurch, dass er den Brüdern das Scheussliche des Brudermordes und die Beleidigung Gottes und das Leid des Vaters vorhielt. So sagt Josephus. Als er aber sah, dass er sie nicht bewegen konnte, suchte er sie dazu zu bringen, dass er in die Grube gelassen werde und dort durch Hunger sterbe, ihnen vorredend, dass dies weniger scheusslich sei, als wenn sie ihn mit eigenen Händen tödteten. Dabei hatte er aber die Absicht, später ihn heimlich aus der Grube zu ziehen. Dem stimmten sie zu. So lautet klar und einfach der Text bis dahin: „sie zogen ihm die tunica talaris, d. h. die bis zum talus reichende, wie Hieronymus sagt. Im hebräischen Texte jedoch steht Nichts von tunica talaris, sondern da lautet es so: und sie beraubten ihn seines Unterkleides und der seidenen Tunica. Er hatte also zwei Untergewänder, ein einfaches und das seidene. Und beide nahmen sie ihm. Die Hebräer aber verstehen unter der tunica simplex ein leinenes Schlafhemd.

„Und sie setzten sich etc.“ — der Beschluss des Verkaufes. Als nämlich in der Nähe eine Gesellschaft Kaufleute vorüberzog, die nach Egypten wollten, rieth Juda, der Hervorragendere, den Brüdern, den Joseph diesen zu verkaufen. So würden sie ohne Mord seiner Herrschaft sich entziehen, und hätten auch noch einen Gewinn durch den Preis. Sie stimmen zu, und so heisst es weiter: sie zogen ihn aus der Grube und verkauften ihn etc. Einige Ausgaben lesen XXX (argenteis), aber das ist falsch.

Prov. 21 heisst es: Es giebt keine Weisheit, keinen Rathschluss gegen den Herrn, worüber der selige Gregorius in seinen „moralis“ sagt, dass die Menschen, während sie durch ihre Verstocktheit den Erfolg der göttlichen Verordnung hindern wollen, gegen ihre Absicht denselben befördern, und zieht dazu als Beispiel den Joseph an, über den Gott bestimmt hatte, dass die Brüder sich vor ihm beugen sollten. Die Brüder wollten das hindern und verkauften ihn und dadurch ist's geschehen, dass sie zur Hungerszeit gezwungen wurden, zu Joseph zu gehen und ihn anzubeten.

„Und als Ruben zurückgekehrt etc.“ Er wusste nichts vom Verkauf und dachte also, die Brüder hätten in seiner Abwesenheit in ihrem bösen Sinne den Joseph aus der Grube gezogen und ihn getödtet. Es entsteht die Frage: wohin war Ruben gegangen, als Joseph verkauft wurde? Nun, er suchte bessere Weide, um die Brüder dadurch von der Grube zu entfernen, damit er in ihrer Abwesenheit den Joseph um so besser befreien und dem Vater zurückgeben könne.

„Sie nahmen aber etc.“ Verheimlichung der That durch das lügenhafte Vorgeben, dass er von einem wilden Thier verschlungen sei. Der Text ist klar bis: „er trug Leid um seinen Sohn lange Zeit“, nämlich 23 Jahre, die verflossen bis zu seinem Zuge nach Egypten, der sofort geschah, als er gehört hatte, dass Joseph noch am Leben sei. „Ich werde hinabfahren etc.“ Die Hebräer erklären: in die Grube, in's Grab. Die catholici aber besser: in die Unterwelt, d. h. zum limbus sanctorum patrum, der der oberste Theil des infernum ist. „Und während er so in der Klage etc.“, so wird das Weinen auf Jacob bezogen. Im Hebräertexte heisst es: und es beweinte ihn sein Vater. Und nach den Hebräern beziehen sich die Worte auf Isaak, welcher ja noch lebte. Als er seinen Sohn Jacob in solcher Wehklage sah, weinte er mit ihm.

„Die Midianiter etc.“ Auf Grund dieser Worte behaupten die Juden, dass Joseph drei Mal verkauft worden sei. Zuerst verkauften ihn seine Brüder an die Ismaeliten für 20 Silberlinge, dann die Ismaeliten an die Midianiter, die in ihrer Gesellschaft waren, und drittens diese an Potiphar in Egypten. Der Preis des zweiten und dritten Males wird nicht angegeben, es ist aber anzunehmen, dass er grösser war, als beim ersten Verkauf, denn derartige Geschäfte werden ja um des Gewinnes willen gemacht. Aber es scheint doch sicherer, nur zwei Verkäufe anzunehmen. cap. 39 heisst es ausdrücklich, dass Potiphar ihn von den Ismaeliten kaufte. Es werden also dieselben Leute Ismaeliten und Midianiten genannt; und das stimmt mit dem oben zu cap. 25 Bemerkten, dass nämlich Kethura, die Mutter Madan's, und Hagar, die Mutter Ismael's, ein und dieselbe Person gewesen seien.

„Dem Eunuchen Pharao's.“ Eunuch steht manchmal auch allgemein für Diener oder Sklave eines Fürsten. Ein solcher wird Eunuch genannt, weil er keusch und ehrbar sein musste. So ist es hier zu nehmen. „Dem magister militiae“. Die Hebräer sagen: dem Fleischermeister. Im hebräischen Text steht nämlich bathaahim und das heisst eigentlich „der Schlächter oder Zerfleischer“. Das kann sich beziehen auf Soldaten, die im Kriege tödten müssen. Diesem Sinne folgt unsere Uebersetzung. Es kommt aber diese Bezeichnung auch den Fleischern zu, welche die Thiere tödten, und diesen Sinn nehmen die Hebräer. Eben darauf kommt die Auslegung des Josephus hinaus, der von dem „Vorsteher der Köche“ hier redet. —

Man wird diese Behandlung des Textes zum mindesten einen vielversprechenden Ansatz zu dem, was wir unter Schrifterklärung verstehen müssen, nennen dürfen. Lyra geht doch mit Bewusstsein und Methode darauf aus, den

Inhalt des Stückes zur Anschauung und zum Verständniss zu bringen; er ist in seinen Ausführungen klar und einfach und enthält sich aller überflüssigen Betrachtungen. Sein Commentar entwickelt schlicht und recht die Handlung des Capitels. Auf den Unterschied von der glosa und allen blossen Allegoristikern oder Allegorien-Sammlern braucht nur hingedeutet zu werden.

In einer am Fusse des Textes stehenden mystischen Auslegung oder mehr nur Anmerkung wird Joseph natürlich auch als Typus Christi behandelt, in der traditionellen Art der glosa, aber das steht eben für sich und ist ganz knapp gehalten. Wieder noch davon gesondert sind Betrachtungen moralischen Inhaltes, in welchen allerlei Anwendungen auf das christliche Leben gemacht werden. Aber sie gelten nicht als vom heiligen Schriftsteller beabsichtigt, sondern sie werden durch bewusst der Praxis dienende Ausdeutungen gewonnen. Eben dadurch und durch die Sonderung überhaupt wird der eigentliche Text erst befreit und der Weg zu dessen eigener Kenntniss und Erkenntniss eröffnet. —

In gleichem, äusserem und innerem, Verhältnisse stehen dann auch die Postille und die glosa bei den anderen geschichtlichen Büchern des A. T. Von den 6 Bänden des von mir benutzten Bibelwerkes, das den Vulgatatext mit der glosa interlinearis, die glosa ordinaria und die postillae Lyra's enthält, kommt nur ein Band auf die Bücher Josua, judicum, Ruth, IV regum, paralipomenon, Esrae, Nehemiae, Tobiae, Judith und Esther, und zwar ist's ein schwacher Band, denn er enthält nur 315 Folioblätter, während die drei anderen alttestamentlichen zusammen deren 1295 umfassen. Die glosa interlinearis verstummt hier fast ganz und die glosa ordinaria, immer kürzer als die Postille, hat lange Strecken hindurch nur kurze abrupte allegorische Bemerkungen mit willkürlichster Anknüpfung an ein Wort des Textes. Lyra aber verfolgt unermüdlich seinen Gang der einfachen Texterläuterung, welche das Ganze und die einzelnen Stücke in geschichtlichem Zusammenhange und als Zeitgeschichte vor Augen stellen sollen. Ein für seine Zeit

wahrhaftig Selbstverleugnung forderndes Werk, das nur aus der Liebe zu dem Buche und aus der Lust an exegetischer Arbeit sich begreifen lässt. —

Nach dem, wie es scheint, allgemeinen Urtheil der Geschichtsschreiber über unseren Nicolaus Lyra läge die Hauptbedeutung und Eigenthümlichkeit der Arbeit desselben in seinen Postillen zum Alten Testament und wäre vornehmlich darin begründet, dass er, des Hebräischen mächtig und mit den rabbinischen Auslegern vertraut, dadurch Neues in die Schriftbearbeitung eingeführt habe. Seine Arbeit am Neuen Testament trete daher gegen jene zurück. Denn allerdings nützten ihm hier das Hebräische und die Rabbinen nichts, das Griechische aber kannte er nicht.

Ich kann dieses Urtheil nach keiner Seite hin zu dem meinigen machen. Wenn wir sehen, dass doch Lyra in den Postillen zum Alten Testament den Vulgatatext zu Grunde legt und verhältnissmässig selten auf das Hebräische provocirt, dabei immer nur bei einzelnen Worten, nicht um ganze Sätze und Satzgefüge sinngemässer in Ordnung zu bringen, so müssen wir doch den Einfluss seiner hebräischen Kenntnisse auf seine Bibelarbeit nach der grammatischen Seite hin für sehr geringfügig erklären. Etwas Anderes freilich ist es, dass seine durch das Hebräische vermittelte Bekanntschaft mit den Rabbinen oder wohl eigentlich nur mit Raschi einen Gesammteinfluss auf seine Arbeit gehabt hat, dass er den Werth des buchstäblichen Sinnes, die Möglichkeit einer auch ohne Allegoristik werthvollen Auslegung des heiligen Textes erkannt und eingesehen hat und so zu einer gewissen Freiheit gegenüber der Tradition gekommen ist, die dann in seiner Arbeit zu einer Befreiung der Schrift selbst und zu wirklichem exegetischem Dienst an ihr führt. Da wird es sich nun aber fragen, ob nicht diesen Charakter auch seine Postillen zum Neuen Testament tragen, ob diese also nicht unter diesem Gesichtspunkt uns ebenso werthvoll sein dürfen, wie die alttestamentlichen.

Das ist ja allerdings richtig, dass die scholastische Gebundenheit bei der Auslegung des Neuen Testamentes uns noch mehr berührt, als bei der des Alten. Denn im Neuen

Testamente sind wir gewöhnt die grundlegenden Zeugnisse für die evangelische Freiheit auf allen Seiten offenbar ausgesprochen zu finden, nachdem uns einmal die richtige Bedeutung der Grundbegriffe zu eigen geworden ist, so dass wir da um so empfindlicher geworden sind gegen geschichtslosen Dogmatismus in der Auslegung.

So kann es uns denn freilich nicht anmuthen, wenn die Vierzahl der Evangelien als nothwendig dogmatisch festgestellt wird und zwar auf Grund des Ezechielischen Bildes von den vier Angesichtern oder den vier Rädern; oder wenn die ganze neutestamentliche Schrift, namentlich auch die Evangelien als das neue, alle anderen Gesetzgebungen übertreffende Gesetz aufgefasst und nach bestimmten Kategorien als solches erwiesen wird. Gesetz ist dann nicht bloss, was Lebensvorschriften enthält, sondern auch alle Schilderung der Geschichte Christi und alle Aussagen über das Reich Gottes. Promulgation der göttlichen Doctrin zur Erkenntniss der Gottheit und Menschheit, des Priester- und Königamtes Christi, in welcher Erkenntniss zusammen mit der Uebung der Gebote und Rathschläge das neue Leben besteht, so lange wir noch viatores sind, bis das alle Lehr- und Lebensräthsel lösende Schauen im Vaterlande eintritt. Der durchgehende Gesichtspunkt für die Betrachtung und Erkenntniss der Geschichten in den Evangelien ist der, dass daran die Gottheit und Menschheit nachgewiesen werde. So namentlich in der Geburts- und Kindheitsgeschichte. Dann wird das Hauptaugenmerk darauf gerichtet, Christum als den Gesetzgeber zu erkennen. Seiner Thätigkeit als solcher geht aber voran die adunatio populi ad Christum, da er durch sein öffentliches Auftreten erst ein Volk zu sich heranzieht, durch Lehre und Wunder, welche letztere für das Volk die einzige Bestätigung der göttlichen Berechtigung des neuen Gesetzgebers sind. Auch die Wahl der Jünger gehört hierzu.

Dann erst beginnt die eigentliche legislatio, die in drei Theile zerfällt: die Ertheilung des Gesetzes selbst — cap. IX incl. (nach Matthäus, der als grundlegend betrachtet wird),

die weitere Verkündigung desselben durch die Aussendung der Jünger, cap. X sqq., das Gericht cap. 24.

cap. 8 und 9, die auch noch zur Gesetzesertheilung gerechnet werden, bilden den Abschluss derselben, indem sie zeigen sollen, wie das Gesetz erfüllt werde, und zum Schluss eine allgemeine Mahnung enthalten. Ausserdem enthalten diese Capitel auch die Wunderbestätigung des Gesetzes und der Göttlichkeit seines Urhebers.

Im zweiten Theil, cap. X ff., ist nun Christus selbst auch thätig für die Ausbreitung des Gesetzes, namentlich nach cap. XIII durch eine neue, jetzt parabolische Promulgation desselben.

Auf das vollständigste Gesetz, das so gegeben und bestätigt ist, muss dann eben das letzte abschliessende Gericht folgen, welches dann in den cap. 24 und 25 beschrieben wird.

Die beiden letzten Abschnitte sind dann: cap. 27 und 28 das Opfer Christi zur Ermöglichung dieses ganzen Werkes, der Preis der Erlösung, welche unter dem neuen Gesetz gegeben ist, und cap. 28 die Auferstehung als die herrliche Bestätigung des Ganzen.

Ist nicht aber dieses Bestreben, die evangelische Geschichte als ein Ganzes zusammenhängend darzustellen, trotz des von vornherein falschen Hauptgesichtspunkts und trotz der vielen Vergewaltigungen durch künstliche Unterabtheilungen, an sich schon etwas werth und auf das freundlichste willkommen zu heissen, gegenüber der zum mindesten objectiven Bibelnichtachtung jener Zeit, die nicht nur in der principiellen allegorischen Auslegung überhaupt liegt, sondern auch namentlich in der Methode, die meist nur willkürlich an den Text anknüpft, und anstatt diesen zur Geltung zu bringen, nur die buntesten Excurse liefert, oder Excerpt auf Excerpt häuft? Und immer begegnen wir im Einzelnen jenem liebevollen und rücksichtsvollen Eingehen in den Text, das sich bemüht, ihn als solchen zu verstehen, ihn selbst reden zu lassen. Wenn sprachliche und grammatische Behandlung mangeln, so ist doch kein Mangel an sachlichen und auch geschichtlichen Erläuterungen; und

der Postillator hat den Muth, die Autorität der Väter in der Auslegung je und dann dem offenbar anders lautenden Sinn des Textes zu unterwerfen.

So geringfügig das Alles uns erscheinen mag, so bedeutsam ist es doch für jene Zeit und darf unserem Lyra als eigenthümlicher, ihn über alle Zeitgenossen und Vorgänger erhebender Besitz zugesprochen werden.

Das Bestreben, zu einem Ganzen zu gelangen und Alles übersichtlich zu haben, zeigt sich auch in der Behandlung der paulinischen Briefe.

Sie bilden nach Lyra das zweite Buch des Neuen Testamentes. (Das dritte sind die acta, das vierte die epistolae canonicae, das fünfte die Apokalypse.)

In ihnen wird das Heil des Neuen Bundes dreifältig geschildert und zwar dreifältig auf zwiefache Weise, sprachlich nämlich und inhaltlich.

Paulus hat lateinisch (an die Römer), griechisch und hebräisch (an die Ebräer) geschrieben. Das ist so zu sagen die ethnographische Vollkommenheit des Buches, in seinen Adressaten, wie in seinen Sprachen umfasst es die Welt. Dreifältig ist auch der Inhalt. Der Römerbrief schildert die Gnade und die Gerechtigkeit aus ihr, wie sie eben die Vollkommenheit des Neuen Bundes ausmacht. Juden und Griechen werden überführt von ihrem hoffnungslosen Zustand und dann wird gezeigt, wie eben die Gerechtigkeit aus dem Glauben, welche durch die Gnade ermöglicht wird, die Erlangung des Heils sichert, wozu die justitia civilis und caeremonialis nicht ausreicht.

Die Corintherbriefe schildern die Sacramente und Gnadenmittel, und der zweite noch besonders die Verwalter derselben, wodurch die Gnade in der Kirche mitgetheilt wird. (Die andern Briefe werden nicht besonders charakterisirt, sie erscheinen nur als anderer Theil dieses zweiten Haupttheiles.)

Der Hebräerbrief bildet den dritten Theil. Auf ihn legt der Postillator ganz besonderen Werth. Hier behandelt Paulus vor allem Anderen die Eminenz des Neuen Bundes, so dass der Brief, seiner Stellung nach der letzte, principiell der erste ist. Nicolaus hat ihn auch mit besonderer Einleitung ausgestattet, die fast ein Tractat ist, übrigens aber nichts Neues enthält dem gegenüber, was schon in den Postillen zum Alten Testament gelegentlich

über das Verhältniss des Alten und des Neuen Bundes gesagt ist, nur dass es übersichtlicher ausgeführt wird und die geschichtliche Auffassung besonders klar hervortritt.

Ueber die Apokalypse bemerkt Lyra, dass dieses prophetische Buch des Neuen Testamentes, eben dem Wesen und der Stellung dieses gemäss, über die anderen Propheten hinausgeht, als abschliessend. Johannes prophezeit allen Völkern, der ganzen Kirche, die eben aus allen Völkern zusammengefasst ist. Uebrigens gilt hier dasselbe, wie bei Daniel, dass der Postillator kein Apokalyptiker ist, aller Schwärmerei abhold, nüchtern dem Text nachgehend, so weit er es vermag, und dabei die landläufigen Erklärungen reproducirend, wenigstens ihren Charakter nicht überschreitend.

Zur Apokalypse und zu den geschichtlichen Stücken giebt es auch hier Moraliter-Ausführungen nach der oben geschilderten Weise. —

Zum Schlusse führe ich nur noch eine und die andere einzelne Stelle an, um besondere Züge der Arbeit Lyra's zu veranschaulichen.

So sehen wir aus folgendem Stück die Selbständigkeit seiner Auslegung.

Cant. cant. I, 7 „sodalium tuorum" i. e. regum et principum ipsorum, qui dicuntur sic sodales Dei eo, quod cum eo participant in nomine. Dicuntur enim reges et domini sicut ipse Deus, ut dicit Ra. Sal. Sed mihi videtur melius dici, quod angeli sancti, praelati gentibus infidelibus, dicantur hic sodales Dei, unde Daniel X, Angelus praelatus Graecis vocatur princeps Graecorum, et praelatus Persis princeps Persarum. Et dicit beatus Dionysius, quod fuerunt angeli sancti, de quibus certum est, quod sunt in societate Dei, et tamen praeerant infidelibus populis.

Ebenda (Cant. I, 7) haben wir ein gutes Beispiel von seiner exegetischen Arbeit zur Herstellung des Zusammenhanges.

„indica mihi etc." postquam sponsa[1]) petivit a sponso

1) Man erinnere sich, dass Lyra das Hohelied als geschichtliches Gedicht über den Auszug aus Egypten etc. deutet.

dilectionis affectum, hic consequenter petit ab eo directionis effectum. Aliqui enim hebraei laboribus fracti reputabant Egyptios felices et cum eis ad idololatriam inclinabantur; propter quod petit sponsa ab hac deviatione praeservari, dicens: indica mihi etc. — et construatur sic littera: o tu sponse, quem diligit anima mea, indica mihi in meridie i. e. in hoc tribulationis ardore, ubi pascas etc.

Cant. cant. I, 2 zu ubera (für דדים) folgende Uebersetzungsverbesserung aus dem Hebräischen: in hebraeo habetur: quia meliores sunt amores tui. Nomen enim hebraicum hic positum aequivocum est ad „amores" et „ubera". Hebraei sequuntur unam significationem, translatio nostra aliam. Sed in hoc videntur hebraei melius dicere, quia secundum proprietatem hebraici sermonis sponsa sic alloquitur sponsum, in commendatione vero sponsi non videtur decenter fieri mentio de uberibus. Potest tamen dici, quod per ubera sponsi hic intelligitur plenitudo misericordiae Dei. Est igitur sensus secundum Hebraeos cum dicitur: quia meliores sunt amores tui vino i. e. sapidiores menti devotae, quam quodcunque sapidum corporale gustui corporali; et secundum translationem nostram: meliora sunt ubera tua vino, i. e. tuae misericordiae plenitudo dulcior est humanae menti, quam vinum gustui, quod inter corporalia est magis sapidum.

Schliesslich noch eine textkritische Bemerkung. Zu Cant. cant. I, 4 liest die Vulgata nach der Septuaginta: curremus in odorem (bei Lyra steht odore) unguentorum tuorum, während die Worte „in odorem etc." im Hebräischen fehlen. Dazu bemerkt Lyra, nachdem er die Worte erläutert hat mit: i. e. tracti effectibus bonitatis tuae = hoc tamen, scrt. in odore etc. non est de textu, quia non est in Hebraeo, sed ab aliquo doctore fuit appositum per modum interlinearis glosae, quae postea inserta fuit textui per imperitiam scriptorum.

Wir werden den Postillator, wenn es nun noch gilt, kurz ein Gesammturtheil über ihn zu fällen, gewiss nicht

unter diejenigen Schriftausleger zählen wollen, welche hervorragen durch Schaffung exegetischen Materials, durch Förderung des Schriftverständnisses von neuen bedeutsamen Gesichtspunkten aus oder durch besonders gelungene Aufhellung einzelner Schwierigkeiten. Ich glaube nicht, dass für die actuelle Schriftauslegung der Gegenwart bei ihm etwas inhaltlich Beförderndes gefunden werden dürfte.

Auch er steht vollständig im kirchlichen System seiner Zeit, und eine Kritik an demselben von selbständiger exegetischer Arbeit und deren Erträgnissen auszuüben, ist ihm nicht in den Sinn gekommen. Doch hat es mir scheinen wollen, als ob auch bei ihm die Erfahrung zu machen wäre, dass die selbständige Arbeit an der Schrift den starren kirchlichen Standpunkt bald etwas erweicht. Die dialektische Kunst mit ihrer „Nöthigung zu geistiger Gewandtheit bis zur Geschmeidigkeit" vermochte, wie Diestel bemerkt, „die Präcision in Darlegung des Sinnes bedeutend zu steigern". Und das Gefallen an so erarbeiteten eigenem Schriftsinn kann wohl die Rücksicht darauf, ob derselbe nun auch in's System vollständig passe, zurücktreten lassen. Allerdings hat Lyra im Prolog, wie wir gehört haben, es als selbstverständlich hingestellt, dass seine Auslegung der für die Kirchenlehre classischen, von Alters her autoritativen und immer angezogenen Schrifttexte und Abschnitte mit den geltenden Auslegungen zusammentreffe, aber für so zu sagen entlegenere Gebiete der Schrift hat er sich Freiheit gewahrt, und wenn er auch bescheidentlich auch hier seine Meinung dem Urtheil der Mutter Kirche und des frommen Lesers unterstellt wissen will, so geschieht das doch nur in dem Sinne, dass sie es natürlich besser machen könnten, aber natürlich auf demselben Wege der freien Erforschung; dem, was rationabilius dann vorgebracht werde, will er sich unterwerfen.

Auch nach Seite des Grammatikalischen dürfen wir bei ihm besondere Auslegungskunst nicht suchen. Seine hebräischen Kenntnisse sind mehr lexikographisch, und in dieser Richtung gehen seine diesbezüglichen Bemerkungen, nicht dass er den Vulgatatext wirklich nach dem Grund-

text auch nur stellenweise umgearbeitet hätte. Das Griechische aber war ihm ganz unbekannt, wie aus einigen ganz falschen Erläuterungen griechischer Worte ersichtlich (περιζωμα aus περι und σωμα). Er erklärte also die lateinische Bibel lateinisch für solche, die Latein sprechen und schreiben konnten.

Was ihn auszeichnet und bedeutsam macht, ist der mehr oder weniger bewusste geschichtliche Sinn, mit dem er gegenüber dem geschichtslosen Intellectualismus, der Alles beherrschte, mit ganzer und voller Entschiedenheit für den litteralen Sinn, für den Text der Schrift als wirklichen Schrifttext eintritt, der Trieb nach eigentlicher Schrifterkenntniss.

Man braucht sich nur die totale Gleichgültigkeit gegen die geschichtliche Wahrheit zu vergegenwärtigen, welche fast von Anfang der christlichen Theologie an die ganze Stellung zur heiligen Schrift bestimmte. Wenn z. B. Augustin gegenüber denjenigen Psalmenüberschriften, die offenbar andere Verfasser nennen, um David als Dichter sämmtlicher Psalmen zu halten, damit sich hilft, dass er erklärt, David habe prophetisch diese Psalmen im Voraus im Namen dieser Männer verfasst, so ist das ein eclatanter Beweis für den Bann, der auf der Bibel lag, namentlich auch dadurch, dass man der ganzen alttestamentlichen Schrift durchgängig prophetischen Werth beilegte. Davon ist diese Beurtheilung der Psalmen nur ein Auswuchs.

Lyra hat thatsächlich diese Auffassung durchbrochen. Wenn er auch den David rein als Propheten auffasst und viel Mühe darauf wendet, seine besondere Art der Prophetie zu bestimmen, so ist er doch dann unbefangen genug, nicht bloss wirkliche nicht-davidische Psalmen zuzugeben, sondern auch davidische Psalmen als nicht-prophetisch, als einfache Gelegenheitsgedichte gelten zu lassen, selbständig darin nicht bloss gegen die katholischen, sondern auch gegen die jüdischen Ausleger. So ist ihm mit Recht die Bezeichnung doctor planus et utilis als ein Ehrenname geworden, denn eben die Nüchternheit und Besonnenheit, die ihn auszeichnet — gegenüber seinen Vorgängern, Zeit-

genossen und Nachfolgern — vereinigt sich auf's Richtigste mit diesem geschichtlichen Sinn. Und selbst die uns abstossenden, unendlich künstlichen Eintheilungen der Bücher und Capitel, so ungeschichtlich sie sind, so sehr sie den Schriftstellern Gewalt anthun, so oft sie den Zusammenhang eher verbergen, als zu Tage bringen — sie sind doch aus demselben Trieb hervorgegangen, der der Schrift dienen, sie zur Geltung bringen will, geschichtlich, wie sie ist. Der Leser der Bibel soll sie kennen lernen, im Zusammenhange, nicht die Deutungen, die man an sie anknüpfen mag. Diese zu häufen, überlässt Lyra Anderen. Daher auch die Zurückhaltung, deren er sich befleissigt, dass er sich nicht scheut, etwas noch unbestimmt zu lassen; und dass er andererseits, was an sich klar ist, nicht noch einmal erklärt.

Es scheint nicht viel, was wir so von unserem Nicolaus sagen können, es sind immer nur so einzelne Züge, dass ein prägnantes Gesammtbild, das unter dem Licht einer hervorragend charakterisirenden Eigenthümlichkeit stände, nicht wohl zu Stande kommt; es scheint nicht viel, wenn auch Diestel sein Gesammturtheil dahin zusammenfasst: „Ueberall zeigt sich jene verständige Klarheit und besonnene Nüchternheit, die dem rechten Exegeten eignet und die seine Auslegung in ganz specifischer und auffallender Weise von denen seiner Vorgänger, Zeitgenossen und auch Nachfolger vortheilhaft auszeichnet" — aber wenn irgend wo, so gilt in diesem Falle das in magnis voluisse sat. Und es ist doch auch nicht ein blosses voluisse; wenn auch das, was vollbracht worden, uns geringfügig erscheinen mag, für seine Zeit und ihre Bedingungen für solche Arbeit war es ein grosses.

Nicolaus Lyra ist mit seiner Arbeit an der Bibel in den Postillen ein Licht gewesen, das da scheinet an einem finsteren Ort; er ist es aber auch allein geblieben, es haben sich an ihm nicht weitere entzündet. Das Bedürfniss, die Bibel so zu haben, sie so sich zu eigen zu machen, wie er es mehr oder weniger klar im Sinne hatte, war eben noch nicht vorhanden, weder religiöser, noch wissenschaftlicher Trieb drängte darauf hin, weder von der einen, noch von

der anderen Seite erhob sich eine Gewissensforderung in dieser Beziehung.

Gleichzeitig mit ihm und dann in den folgenden zwei Jahrhunderten haben noch Manche einzelne Bücher der Schrift bearbeitet oder ganze Bibelwerke geliefert, aber ohne ihm auf seiner Bahn zu folgen, vielmehr vollständig in der altgewohnten Weise. Entweder waren es Glossen- und Excerpten-Sammlungen, manchmal auch lectiones genannt, von der kürzeren Art, oder Meditationen, die an Texte oder Textworte anknüpfend, alle möglichen Spuren verfolgten, oder es wurde ein solches wahres Ungethüm zu Stande gebracht, wie des Alphonsus Tostatus, Bischofs von Avila († 1455), Bibelwerk, das allein für Matthäus sieben Folianten füllt, einen allein für das fünfte Capitel. „Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne“ — besang man ihn, und Diestel, p. 202, sagt von ihm: „Sein Aufwand von unnützer Gelehrsamkeit und ermüdender Geschwätzigkeit hat den Zweck, eine natürliche klare Auffassung des Textes zu verbreiten, im dunklen Gefühl der Unzulänglichkeit mystischer Deutungen, die bei ihm nur in zweiter Linie erscheinen. Er kennt den hebräischen Grundtext, ohne ihn recht zu verwerthen. Er will nur litteralem sensum prosequi. Allein er zeigt, wie der Forschungstrieb zu seiner Zeit längst in Grübelei übergegangen war, die den naiven Glauben zerstört. Unzählige Fragen dogmatischer Art werden zugleich erörtert, während er den nächsten Sinn nur kurz andeutet. — — — Nicolaus Lyra wird stillschweigend stark benützt und nur erwähnt, wenn er gegen ihn polemisirt. Bei aller Nüchternheit fehlt ihm der Sinn, das Abgeschmackte als solches zu erkennen u. s. w.“

Solche Nachfolger konnte Lyra sich nicht wünschen. Es ist aber bezeichnend, dass sich nicht bloss gegen einzelne seiner Auslegungen, sondern gegen seine Art überhaupt ausdrückliche Opposition erhob. Spricht das für die gleich Anfangs grosse Verbreitung seiner Postillen, so zeigt es doch, dass das Zeitalter auch die geringste Befreiung von Autoritäten nicht leiden mochte, beweist aber eben für den

neuen Geist, der in dem Postillator wenigstens einen ersten Anhub versucht hatte.

Es findet sich diese Opposition namentlich in den additiones, welche der Proselyt Paulus Burgensis (er war zuletzt Bischof von Burgos, † 1435) zu den Postillen verfasste und die dann immer mit diesen zusammen geschrieben und gedruckt erscheinen, theils als Anhang in den Handschriften, theils in den Text abschnittweise eingereiht. Es will nichts besagen, dass Burgénsis manchmal den Lyra im Hebräischen richtig corrigirt (übrigens ein Beweis dafür, dass Lyra kein Proselyt war) und dass er gelegentlich auch einer besonneneren Anschauung Raum giebt; auch nicht, dass er im Ganzen mit ihm einverstanden ist über den Werth des buchstäblichen Sinnes, das Bemerkenswerthe vielmehr ist eben die principielle Opposition gegen alle Abweichungen von den Autoritäten. Namentlich überall, wo Lyra etwa mit dem heiligen Thomas nicht übereinstimmt, setzt Paulus Burgensis ein. Quia expositiones sanctorum in pluribus locis irrationabiliter videtur postponere propriae expositioni — das hat er an ihm zu tadeln und dagegen sind seine additiones gerichtet, unter diesem unschuldigen Titel das Bestreben verbergend, die eigenthümliche Wirkung der Postillen aufzuheben. Von seinem hermeneutischen Standpunkt werden wir genügend unterrichtet in dem Worte: sensus litteralis est ille, qui a Deo intenditur et per voces in littera contentas signatur, ex quibus sequitur, quod sensus litteralis sacrae scripturae non debet dici ille sensus, qui in aliquo repugnat ecclesiae auctoritati seu determinationi, quantumcunque talis sensus sit conformis significationi litterae. Also mag der Text nach seinem Wortlaut einen Sinn ergeben, welchen er wolle, sobald derselbe einer Determination der Kirche nicht entspricht, ist er nicht der sensus litteralis. Denn die Kirche ist derselbe Gott, der den Text der Schrift hervorgebracht hat, sie muss es also wissen.

Hier haben wir den Grundsatz geprägt, bei dessen Geltung scheinbar der Forderung nach Geltung des Textes Rechnung getragen wird, dieser aber doch der Tradition

und aller allegorisirenden Willkür sich beugen muss. Es ist dasselbe Princip, auf welchem, wie die oben angeführten Sätze beweisen, am Schlusse des Mittelalters Gerson stehen bleibt und welches für die römische Theologie noch heute gilt.

Gegen diese additiones hat dann ein Ordensbruder Lyra's, Matthias Doring, fortlaufende replicae geschrieben, die aber weder dem Paulus Burgensis gewachsen sind, noch den Geist Lyra's in sich haben.

Zwei Mächte mussten zusammenwirken, wenn die Bibel und ihre Auslegung frei werden sollten.

Einmal das religiöse Bedürfniss in ganzer Reinheit und Tiefe, das sich nicht durch Berufung auf Autoritäten, ebenso wenig durch Speculation und Dialektik sichern und beruhigen lässt in der Grundfrage nach dem wahren Verhältniss zu Gott, sondern allein durch Gottes eigenes Wort selbst, durch das gebunden das Gemüth frei wird über alles Endliche. Wie es sich in Wicliff erregte, bei ihm ausgehend von dem Triebe nach nationaler Freiheit von Rom und von da sich vertiefend zum Verlangen der Freiheit des Individuums in Gottes Gesetz allein, so brach es in der deutsch-schweizerischen Reformation hervor, am mächtigsten, weil am individuellsten zuerst in Luther mit der Frage: Wie krieg' ich einen gnädigen Gott und wo werd' ich seiner Gnade versichert? Hier kann nur Gottes eigenes Wort helfen, heilen, zeugen und sichern.

Das Andere sind, wie Luther zu sagen pflegt, die „Sprachen“, d. h. nach unserer nunmehrigen Erkenntniss überhaupt die Wissenschaft und ihr Gewissen.

Sie allein kann die Bibel vor Knechtschaft schützen, kann ihr Recht ihr werden lassen und ihr Verständniss über die Jahrhunderte und Jahrtausende her vermitteln. Sollen wir Namen nennen, die hier in Betracht kommen, so seien es Laurentius Valla, Reuchlin, Erasmus — Schöpfer der Philologie, aus der die neuen Geisteswissenschaften hervorgehen.

Jenes Gotteswort ist nicht die heilige Schrift selbst. Luther hat es tiefer und weiter gefasst. Wenn er gelegent-

lich einmal sagt, dass man von einer Aussage der Schrift „innerlich selbst befinden müsse“, das da Wort Gottes sei, so deutet er auf diesen Unterschied hin. Nicht minder, wenn er „Christum“ als denjenigen Inhalt oder Gehalt der heiligen Schrift aufstellt, der den Canon abgebe, ob etwas apostolisch sei oder nicht. Denn was er hier „Christus“ nennt, ist ohne Zweifel das Evangelium, die evangelische Botschaft, die Idee der Gotteskindschaft aus Gnaden, wie sie in Christus und durch ihn für uns verwirklicht ist, wenn auch Luther das etwas dogmatischer ausgedrückt haben würde, als hier geschehen.

Aber wenn wir auch Gottes eigenes Wort nicht mit der Schrift in ihrer Gestalt als Sammlung von Büchern identificiren, so ist es doch auch wieder — für den christlichen Glauben nämlich — davon nicht zu trennen. Und dass dies nicht geschieht und nicht geschehen kann, dafür sorgt eben die Wissenschaft. Denn ob sie auch in der Schrift in aller Unbefangenheit und Freiheit einfach die Sammlung einer bestimmten Literatur erblickt und sie so behandelt, so wird sie um so gewisser darauf bestehen, dass, was constitutives Moment christlicher Religion und Religiosität sein soll, in der „Schrift“ Grund und Zeugniss haben muss; dass Gottes Wort für uns doch eben nur in der Schrift und unter ihrem Zeugniss ergriffen und begriffen werden kann. Das ist nicht ein religiöser, ein Glaubenssatz, den die Wissenschaft damit producirt, sondern es ist einfach geschichtliche Nothwendigkeit. Dagegen ist das „innerliche Befinden“, das Erlebniss, dass das Evangelium Gottes eigenes Wort an die Menschheit sei, nicht abhängig von der Wissenschaft, wie es auch durch sie nicht hervorgebracht wird, sondern ein Act im religiösen Menschen.

Wenn wir in Nicolaus Lyranus Beides — jenes religiöse Bedürfen nach Gottes Wort und jenes wissenschaftliche Gewissen, das allein der Sache gerecht werden will — wenigstens ahnungs- und ansatzweise voraussetzen und wirksam sehen dürfen, so mag das Wort gelten:

Nisi Lyra lyrasset totus mundus delirasset.

Nicht so zwar, dass er mit seiner Arbeit thatsächlich

die neue Zeit mit heraufgeführt habe. Denn nicht einmal auf Luther, der ihn, wie oben gesagt, zuerst gar nicht mochte, weil er ihm zu nüchtern war, der ihn dann aber hoch geschätzt hat, obwohl er selbst in seinen Arbeiten zur Bibelauslegung viel mehr unmittelbar dem praktischen Bedürfniss diente — nicht einmal auf Luther hat er annähernd die Einwirkung gehabt, welche die andere Wendung jenes Spruches behauptet: Nisi Lyra lyrasset, Lutherus non saltasset — das saltare Luther's entsprang aus anderen Bewegungen, als die das Studium des Postillators in ihm hervorgebracht hätte. Aber ideell kann und soll es gelten. Es soll ihm zu Ehren gesagt sein und bleiben: postillavit bibliam, und zwar so, dass er, in seiner Zeit zwar gelobt und benützt, aber doch nicht verstanden, von der nächsten Folgezeit gepriesen, aber ignorirt oder still bekämpft, doch ein Prophet der rechten Zukunft für die Arbeit an der Bibel gewesen ist.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.